一五一十周刊

NO.105
2013年05月10日

周保松：什么是自由主义 | 周枫：个人自主：自由主义的核心价值 | 王怡：一个自由主义者的饮食习惯 | 胡适：个人自由与社会进步

自由主义不是个人主义



编者的话

个人要获得自由，必须挣脱集体的束缚吗?

专栏作家连岳的答案是肯定的。在四月中的一篇专栏中，这位曾参与发起反对厦门 PX 项目抗争的公共写作者声称，他已经完全转变为一位“自由主义者”：“祖国、国家、民族、家族这些集体词汇，是最早放下的，稍稍接受自由主义的人，都容易发现它们的主要功效就是用来压迫个人，个人无法逃逸，当然就没自由。”

对于这种论点，在同一网站撰写专栏的台湾记者朱建陵无法同意。他回应称连岳的观点其实是“个人主义”，而成为一名自由主义者并不意味着摒弃社会责任。面对质疑，连岳选择一天内发表第二篇专栏为自己辩护，他进一步将论述了自己对自由的理解：“我不劝你牺牲，我不劝你承担拯救他人的责任，我劝你保全自己，我劝你过得好一点”。

连岳理解的自由，是对自由主义的误读吗? 自由主义者如何理解个人与社会、个人与集体的关系? 要回答这样的问题，我们需要对自由主义有更多了解。香港中文大学政治哲学教师周保松指出，自由主义者固然追求个人的独立自主，但在此基础上，也会基于个体的视角去追问“怎样的政治秩序才能合理地保障和促进人的根本利益”。而中国青年政治学院副教授周枫也认为，自由主义视人为最终价值，个体是目的而不是手段，但没有社会制度的保障，个体的“自由”只能是镜花水月。

接下来，我们将自由主义与其他政治哲学思想对照分析，以对比的视角与读者一起进一步探究自由主义者的社会观、集体观。在接受学者周濂、刘瑜的采访时，社群主义哲学家桑德尔告诫读者，人们对社会的观感，很可能陷入“非国家主义即个人主义”的陷阱，而个人主义实非他所理解的“自由”。只有国家与个人之间的社会团体发达时，一个多元的社会观念才可能形成——美国的自由社会便需归功于其发达的社会组织网络。

华东师范大学的许纪霖教授则对比分析了自由主义和儒家的社会观念，他指出：自由主义提供了一套完整的政治秩序，但对人们的心灵秩序却无法提供指引，有陷入价值虚无的危险。自由主义需要“携手”中国特有的儒家思想，才能构建完整的社会秩序。至于自由主义的“宿敌”新左派，学者徐友渔毫不留情地指出，在社会抗争中“与自由主义者的积极、活跃形成对照的，是新左派们的悄然无声，几乎不见踪影”。

在理论层面的探讨之外，本期一五一十周刊的最后一部分还为读者呈现了自由主义践行者的感言。专栏作家王怡借饮食抒发他的自由观：“对我来说，最美妙的饮食享受，永远在离开人群最远的地方。”自由主义者应有这样的独立人格，但这并不意味着与社会的疏离。早在近百年前，学界泰斗胡适就指出：假的自由主义正是以“只顾自我利益”的面目出现，健全的个人自由需要培养独立思考，更需要注重发展个人才能，并将之用于社会。

1510 周刊由「我在中国」（Co-China）论坛志愿者团队制作，每周出版一期，周刊通过网络发布，所有非一五一十部落的文章均经过作者或首发媒体的授权，期待大家的关注和建议。



目录

编者的话 ... 2
【引】 ... 5
10-1 连岳：十年才入自由主义之门 ... 5
10-2 朱建陵：关于自由主义与个人主义--与连岳先生商榷 ... 8
10-3 连岳：个人至上，再无其他价值—与朱建陵先生商榷 ... 10
【义】 ... 12
10-4 周保松：什么是自由主义 ... 12
10-5 周枫：个人自主：自由主义的核心价值 ... 18
【比】 ... 29
10-6 刘瑜、周濂：理解“善”才能追求正义——迈克尔·桑德尔访谈录 ... 29
10-7 许纪霖：核心价值，自由主义的还是儒家的？ ... 40
10-8 徐友渔：进入 21 世纪的自由主义和新左派 ... 44
【践】 ... 60
10-9 王怡：一个自由主义者的饮食习惯 ... 60
10-10 胡适：个人自由与社会进步 ... 64













【引】

10-1 连岳：十年才入自由主义的门


连岳，专栏作家，以《我爱问连岳》专栏系列而著名。

“

祖国、国家、民族、家族这些集体词汇，是最早放下的，稍稍接受自由主义的人，都容易发现它们的主要功效就是用来压迫个人，个人无法逃逸，当然就没自由。

”

当我变成一个真正的自由主义者以后，才感觉到了平静。

人天生就是自由主义者，我也不例外。从二十七岁接触到王小波、罗素、哈耶克、波普尔等人的作品，读、写、做，一直到现在，十六七年过去了，才可以真的认定自己是个自由主义者。

这点在整理《城市画报》十年的专栏过程中，更加明显地感觉到。

不算自夸的话，文学性的语言在三十来岁就有了信心，但这十来年，写得最多的论述性的文字，一度以时政评论专栏为主，自己的转折点，应该在 2008 年，停掉在《南方都市报》、《潇湘晨报》等报刊的时评专栏，一度以为是微博类的文字更灵活、更直接、更生动地取代平面媒体所致，可是在微博上，我对时事的关心度也直线下降，不再喜欢第一时间评论事情，等它尘埃落定吧，可尘埃落定后，又有什么值得说的呢？——当然，在微博上到达这点，又迟了一些，直到 2012 年才意识到。

越来越无所谓，难道就是自由主义者？

我对外部确实是无所谓了，在我心中，有个美好世界的模样，我也会在文章里说，可是现实如何演变，甚至不变好，我并不在乎，毫无原来的愤怒和焦虑；我对自己及自己所爱的人很所谓，能不能让自己和她开心，变成最重要的事。



关注的点越来越具体，回归到自己，才慢慢发现了自由。

若无必要，勿增实体。一个走向自由的人，剥离那些不必要的“实体”，是很漫长的路。

在《城市画报》的专栏，也是论述性的文字，由于媒体的属性，它不像时政类评论那么“强硬”，柔软一些，时间跨度也长，半个月一篇的文章，写每一篇，你都不觉得自己有什么变化，把两百多篇快进看完，演化就出来了，挑文章，前几年的，基本看不上眼，前四五年的，要做些修改，删除那些攻击性强的、挖苦人的文字，太猛烈的判断、太强烈的抒情，都一一揉软，近一两年的，则基本可以不动。

长年专栏的好处是，你发现原来幻想改变外部环境，到后来最需要改变的是自己。你写的东西，都是在与自己对话，是在逐渐放弃一些负担，让自己轻灵一点，不再背着别人跳舞。

祖国、国家、民族、家族这些集体词汇，是最早放下的，稍稍接受自由主义的人，都容易发现它们的主要功效就是用来压迫个人，个人无法逃逸，当然就没自由。

但是集体主义词汇，换个面目出现，你却很难拒绝。

以德国牧师马丁·尼莫拉的这首《忏悔文》为例：

“起初他们追杀共产主义者，

我没有说话

——因为我不是共产主义者；

接着他们追杀犹太人，

我没有说话

——因为我不是犹太人；

后来他们追杀工会成员，

我没有说话

——因为我不是工会成员；

此后他们追杀天主教徒，

我没有说话

——因为我是新教教徒；



最后他们奔我而来，

却再也没有人站出来为我说话了。”

我长久为之感动，所以觉得自己有“为他人说话”的义务。直到后来才意识到，这只是新的集体主义，是一种包装得比较巧妙的胁迫。在各类网络留言中，有人把它译成了比较直白的文字：你现在不帮我，以后你倒霉，我也不管你。

我本来就不需要人管，我本来就没权利要求他人为我说话，我是自己的主人，各人是各人的主人，只有集体主义才害怕这些，才要求人们捆绑在一起。

认识到马丁·尼莫拉之类的优秀演说家也是个集体主义者，个人的另一只脚也从集体中脱离，我的自由主义才算入了门，宣传机器爱好的集体主义词汇别来烦我，反对者爱好的集体主义词汇也干扰不了我。我只想说自己想说的话，我不为别人代言，别人也不要为我代言，你争你的权利，我争我的权利，我们不交换，你争你的自由，我争我的自由，我只对自己负责。

这个线路图，留在了一个十年的专栏里。所以我认为，每个人都应该写一个十年的专栏，不停和自己对话，总能想清楚一些东西。我能想清楚一个小问题，你也许能想清楚大问题。

(文章首发自腾讯大家)

【原文链接】 【回到目录】



10-2 朱建陵：关于自由主义与个人主义——与连岳先生商榷



朱建陵，台湾记者，关注大陆社会及政治议题。

> “个人主义和利己主义不同，个人主义主张个人的完全自由，认为如果每个人都能维护好一己的权益，世界终将因此而改善，而利己主义则是‘拔一毛以利天下而不为’，两者截然不同。”

拜读了连岳先生《十年才入自由主义的门》之后，放下原本打算写作的题材，一些想法不吐不快。

至今未见过连岳先生，但网上交游起于 2007 年的厦门反ＰＸ“散步”，当时连岳先生是以文字发动反对的反对主力之一，我是一个见新闻之猎而心喜的台湾记者，后来厦门反ＰＸ以喜剧收场，我因此事而对连岳先生产生好奇，看了连岳先生更多的文章，所以自认还有一些发言权。

连岳先生在文章中开首就说：“当我变成一个真正的自由主义者以后，才感觉到了平静”。接续，在批判“集体主义”之余，连岳先生又说，“觉得自己有‘为他人说话’的义务”是另一种新的集体主义。并说：“直到 2012 年才意识到”。

我想，连岳先生可能自己没发现，我在连岳先生写于 2008 年的一篇文章《等爸爸死掉》之中，就已经发现了端倪。任何社会都有“问题”，处于剧烈转型期的大陆尤然，面对这许多的问题，包含体制设计的不合理、社会人心的偏见等，如果我理解得不错，连岳先生认为，毕其功于一役的想法只是一种梦想，从来不可能实现。他认为，最好的办法就是“等爸爸死掉，等偏见和爸爸一起死掉，这就是出路”。



从厦门反ＰＸ到《等爸爸死掉》，再到批评另一种新的集体主义，而后说“才感觉到了平静”，这中间有一条清晰的脉络，就是彻底放掉了“社会责任”，甚至认为这种“社会责任”是一种应该批判的集体主义，而后个人得以完完全全地归向自由，并得到平静。

揣度连岳先生得到自由、平静之后的处世之道，应该是以个人为圆心，划出一个半径并不大的圆（包含连岳先生所居的厦门），往后除了个人、家人之外，只针对这个圆内的公共事务发言、使力。我认为，这是一种“个人主义”，而不是连岳先生所称的“自由主义”。

首先必须阐明，个人主义和利己主义不同，个人主义主张个人的完全自由，认为如果每个人都能维护好一己的权益，世界终将因此而改善，而利己主义则是“拔一毛以利天下而不为”，两者截然不同。其次，个人主义的相对者是集体主义，“国家先得自由，而后个人得自由”是集体主义的标准论述方式。

个人主义是古典自由主义的基础，但却不是自由主义。就我的理解，自由主义是一种意识型态、一种价值、一种追求，追求一个更为合理的社会及政治制度。这里面，其它且不论，重点是“合理”。

以台湾为例，国民政府“转进”来台之后，一大群从大陆各省选出的国民大会代表，因为维系国民党仍统治全中国的“法统”而长期在位，这些人与台湾的民意根本毫不相干，台湾民众天天看着这些老迈的民意代表，在看护的扶持下、拄着拐杖参加代表他们的会议，情何以堪？依据连岳先生“等爸爸死掉”的推论，这些人会死，体制就会改变。但我相信，不会，如果当年的“法统”概念不变，换了汤、药仍在。

以大陆为例，一个遭遇地方政府不当作为的受害人，选择上访，而后反而被告、被劳教，甚至被送进精神病院。以个人对抗政府公权，哪个个人以一己之力能呼唤求得正义？大陆类似的例子太多了，就不多说。以“等爸爸死掉”的推论，那些施害者总会死掉，他们建立的制度也会死掉。但这中间，得有几代的人受害，继续处于不正义、不合理之中？

“等爸爸死掉”者可能认为，问题是“时间”，等久了，终会等到。但我以为，问题可能在“无力感”，“等爸爸死掉”只是一种遁逃。当社会问题实在太多，要纠偏的思想实在太多，而旧势力又太过强大时，积极的反对者经常沦为另一种受害者，消极的反对者，则经常处于一种“何时该出手”、“我能做些什么”的焦虑中。

我是一个经常处于焦虑中的消极反对者，我不想只是一个“搭便车”者，不想一生都搭着众多义勇之士流血、流汗创建的便车，但我也不想因为太过义勇而牺牲了自己及家人、朋友。曾有一个大陆来台学生，在认真看过台湾社会与大陆社会的合理性对比之后，问我：



“怎么办？”我当时答：“做你能做的。”是的，“做你能做的”就是我的答案，藉此，虽然没得到完全的平静，但相对平静。

（文章首发自腾讯大家) 【原文链接】 【回到目录】



10-3 连岳：个人之上，再无其他价值——与朱建陵先生商榷


连岳，专栏作家，以《我爱问连岳》专栏系列而著名。

> “个人之上，再无其他价值。这是我理解的自由主义，我不劝你牺牲，我不劝你承担拯救他人的责任，我劝你保全自己，我劝你过得好一点。”

应该说，这反应在我预料之中，批评我逃避或不关心他人苦难的声音是一定会出现的。

其实这个疑问在《十年才入自由主义的门》中已经回答了。在这篇文章中，不妨再明确一点：自由主义必须回到其原点：个人之上，再无其他价值。凡试图以个人之外的价值凌驾于个人之上的，即非自由主义。顺着这个定义，我认为，是的，一个自由主义者，应该把个人的价值放在第一位，不需要去关心他人的苦难。你关心，那是你的选择，并不能反证不关心是非自由主义。

听起来有点很冷漠，甚至冷血，但我认为，这是最快最好的一条路。

我想起罗素先生说过的一句话，大意是，不要为任何理想牺牲，因为这理想可能是错的。他还开过一个让英国人相当不爽的玩笑，上世纪六十年代，他劝英国政府，根据事物的逻辑，暴政顶多也就七十年寿命，英国与其冒核大战毁灭人类的危险和苏联对抗，还不如投降算了，再过三十年，天下太平——想不到玩笑还变成了事实。

个人之上，再无其他价值。这是我理解的自由主义，我不劝你牺牲，我不劝你承担拯救他人的责任，我劝你保全自己，我劝你过得好一点。某物违反逻辑，它自然就会垮掉，公有制自然会输给私有制，奴役自然会输给自由，苏联排长队也买不到面包时，冷战自然就结束了。

为了国家和民族的自由与美好未来，我要去牺牲、我要去坐牢、我要让家人担惊受怕，效率与好坏不论，这个路径与做法是违背自由主义基点的：即国家与民族（甚至包括人类）



的价值高于个人价值。而我认为国家与民族并无价值，追求个人自由的路径已经不少，毁弃后者以求提升前者，那是舍本逐末，买椟还珠。

当然，作为一个自由主义者，我尊重其他人的一切想法与做法，包括你去牺牲。但我想提醒一下的是，不要尝试改变趋利避害的人性，自由主义从不尝试去改变人性，而是尊重人性，所以你牺牲了，别谴责他人冷漠，更别鼓动他人去牺牲，没有任何一个人应该牺牲，因为——

个人之上，再无其他价值。自由只能由此衍生。

(文章首发自腾讯大家)

【原文链接】 【回到目录】

【拓展阅读】

连岳引发的这场”自由主义“与”个人主义“的论辩，学者张宁也有一篇精彩的回应文章。感兴趣的读者不放继续阅读：

张宁：其实，你一直在自由“主义”的门—— 与连岳先生商榷“自由主义”

http://dajia.qq.com/blog/246371069769900

（文章首发腾讯大家）



【义】

10-4 周保松：什么是自由主义



周保松，香港中文大学政治与行政系助理教授，伦敦政治经济学院哲学博士。

“

自由主义最根本的理念，是将人理解为自由人，具有平等的道德地位，并愿意在一起进行公平的社会合作，从而确保每个公民享有充分的自由和足够的社会资源，去好好追求和实现自己的美好人生。

”

在中国近现代史中，自由主义是很多知识分子的价值寄托所在。但随着资本主义市场经济席卷中国，很多人开始担忧，自由主义鼓吹毫无节制的自由市场和私人财产制，势将导致严重的贫富不均和社会不公；而它提倡的自由和宽容，则会使得文化相对主义和价值虚无主义泛滥；至于在政治领域倡议的自由民主和宪政法治，更是西方霸权的产物，根本不适合中国国情，应被全盘摒弃，改走富有中国特色的另类现代化之路。我在《自由人的平等政治》一书中指出，这些对自由主义的批评值得质疑。

自由主义有不同流派，而我认为，罗尔斯（John Rawls）所代表的左翼自由主义传统提供的正义社会图像，值得我们认真对待。最主要的原因，是这个传统将自由和平等作为现代社会的核心价值，并以此为基础建构公正的社会制度。我相信，人们对自由平等可以有不同诠释；但我不相信，公然反对自由平等的理论和制度，可以有道德正当性，并能赢得人民的支持。回溯历史，从法国大革命揭橥自由平等开始，人类从无到有，一步一脚印在不同国度建立起自由人的平等政治。我们没有理由怀疑中国人的能力，更没有理由说中国人不配活在一个自由平等的社会。为确证我的观点，让我们先重温一下自由主义的基本理念。



每套政治理论，无论多么复杂，背后必然预设某种对人和社会的基本看法。自由主义最根本的理念，是将人理解为自由人，具有平等的道德地位，并愿意在一起进行公平的社会合作，从而确保每个公民享有充分的自由和足够的社会资源，去好好追求和实现自己的美好人生。这是自由主义的出发点。这个理念看似平平无奇，背后却反映自由主义独特的政治理想。

首先，自由主义认为政治和道德密不可分。政治生活的最高目的，不是权术斗争，不是区分敌我，不是人压迫人，而是根据正义原则建立一个道德社群，保障人的基本权利，实现人的根本利益，并令得政治权力的行使具有正当性。因此，自由主义肯定人的理性能力和道德能力，并相信人能凭借这些能力建立一个公正社会。诚然，怎样的制度才能满足正义的要求，可以有不同意见，要点是我们必须将“道德的观点”放在制度评价的第一位置，这也是罗尔斯所说的正义是社会制度的首要德性之意。一个国家，无论多么有效率和多么强大，如果它建基在不公正的制度上，便不值得我们追求。

第二，自由主义是以个体为本的政治哲学。自由主义先将人理解为独立自主，拥有反思意识和价值意识，并有自己人生计划的个体，然后从个体的视角，追问怎样的政治秩序才能合理地保障和促进人的根本利益。对理想政治的构想和对现实社会的批判，是以个体的正当权益为出发点，因为每个个体，都有独特且无可替代的生命，都渴望主宰自己的生活，并期待活得有尊严有意义。所以，洛克的契约论，强调个人先于国家，国家存在的理由，是能更好地保障自然权利；法国大革命的人权宣言和联合国的世界人权宣言，同样将个人权利放在最高位置；而罗尔斯和德沃金等当代自由主义者，更大力反对以极大化整体利益为目标的效益主义，主张个人权利优先。这是一脉相承的自由主义传统。

这不表示，自由主义看不到人有不同的社会属性；这亦不表示，自由主义不知道人打出生始，已活在国家之中；这更不表示，自由主义对个体权利的重视，是基于自利主义。自由主义承认集体生活的重要（否则它不会如此强调社会作为一个公平的合作体系），也承认社群生活是人的基本需要（否则它不会重视结社自由和信仰自由），更承认公民之间必须有基本的道德责任（否则它不会主张社会正义和财富再分配）。自由主义毋宁是坚持这样的信念：个体具有独立的道德地位，并不先验地从属于某个集体，并对这个集体有某种不可卸除且无可质疑的道德和政治义务。所有社会政治关系的建立，必须要从个体的观点看，具有道德上的正当性。正如卢梭在《社会契约》中所说，“人生而自由，但却无往不在枷锁之中”，如何使这些限制自由的制度具有正当性，是自由人最关心的事，因为所有政治秩序皆非出于自然，而是人为的产物。自由主义强调以个体为本，是一种道德立场，而不是在知识论或形而上学意义上接受某种原子论（atomism）式的人观。



第三，既然自由主义将人理解为可作独立思考和理性判断的自主个体，那么它一定要容许和尊重人们的思想和行动自由。自由的重要，不仅在于人有选择的能力，也由于人的多元性。人不是机器的倒模，千篇一律，而是各有个性喜好，各有对生命的感受和追求，各有安顿人生的方式。如果国家不尊重人的自由意志，强行将人同一化，那是违反人性，是对个人尊严的最大践踏。一个自由多元的社会，不仅对个人福祉有好处，也对社会文明的发展有好处。这一点，密尔在《论自由》中早有详细讨论，值得我们一读再读。

当然，容许人有选择自由，并不保证个体每次都能作出正确选择。在任何时候，任何人都有可能作出不理性或对自己对他人有害的决定。但这种担忧，不能合理化家长制和专制主义。合理的做法，是国家提供良好的环境，鼓励及培养公民自小学会独立思考，了解自我，并懂得对自己的选择负责。人只能在犯错中成长。不容许人犯错的社会，不是一个好社会。同样道理，容许人有选择的自由，并不保证社会有不同性质且足够多的有价值的生活方式供人们选择。过度专制和过度商品化的社会，都不利于培养出异质活泼和不同领域各安其位的社会文化。因此，自由主义反对经济市场的自由放任，同样反对文化市场的自由放任——倘若这些政策最终导致文化霸权和危及文化多元。

第四，自由主义坚持人人平等。所谓平等，是指就每个公民作为独立自主的自由人这一身分而言，每个人具有平等的道德地位。道德平等不是天赋或自明的东西。在真实世界中，我们几乎找不到任何事物，是人人同一的。即使找到了，也不一定是道德上相关的。更何况在一个充满竞争的世界，超越他人，从与他人的差异中肯定自己，更是大部份人生命的常态。因此，自由主义视平等为一种道德理想，实际上要求我们从这样一种视角看政治：在决定社会的基本政治原则时，我们应该放下彼此的种种差异，接受大家是平等的理性道德人，并在这样的基础上找出大家能合理接受的合作方式。赋予我们平等地位的，是我们自己。我们愿意这样做，因为我们有这样的道德能力，可以站在一个普遍性的观点，穿过世间种种不平等，看到人与人之间共享的道德人格，认知和体会到平等相待的可贵。

我常常认为，做一个真正的平等主义者，相当艰难，因为它要求我们必须从两种角度看自身：它首先要求我们将自己放在第三身客观的位置，认知到从普遍性的观点看，我们每个人都是道德主体，没有人在价值上优越于其它人。它接着要求我们回到第一身的角度，将第三身的客观认知内化进一己主观的生命，视平等为值得追求之事，从而使我们在道德思考和日常生活中，有足够的动机去尊重和实践平等原则。这样的身分转换和身分融合，其间的难度，很多自由主义者也未必意识到。罗尔斯在《正义论》中花那么大力气处理他所称的稳定性问题，究其根源，也是在尝试论证，至少在他所构想的正义社会中，德福契合



是可能的，即从第一身的观点看，服从平等主义的要求是理性和可欲的。只有完成这种正当与“好”的契合，平等主义才有可能植根于在我们的生命，并孕育出相应的政治文化。

但读者要留意，对道德平等的坚持，并不意味在资源分配上必须采取平均分配的立场。它涵蕴的毋宁是这样一种要求：“在决定社会合作的基本原则时，每个自由人都享有平等的地位，拥有同样的发言权。最后商议出来的原则，必须是所有人合理同意的结果。”这等于说，平等具有优先性，任何不平等的资源分配，必须要有合理的道德论证支持。这是罗尔斯的正义理论的核心所在。他那非常有名的原初状态和无知之幕的设计，目的正是要创造出一个公平的契约环境，然后看看自由平等的合作者，会商议出一套怎样的正义原则。为什么是公平的呢？因为在原初状态中，立约者被一层厚厚的无知之幕遮去所有的个人资料，包括他们先天的自然能力和后天的社会环境，从而确保每个立约者处于平等的地位。我们知道，这不是一个真实的契约，而是思想实验，目的是反映自由主义对自由平等和公平社会合作的理解。罗尔斯的契约论精彩之处，在于背后的平等正义观：关乎整个国家基本制度的政治原则，不是由任何权威和精英决定，而是由所有公民共同决定。在决定过程中，每个公民的权益都受到重视，没有人会因为能力财富和阶级权力的不平等而受到歧视。这体现了民主自治的理想。

那么，自由主义会主张怎样的社会制度安排？政治方面，罗尔斯主张公民享有一系列平等的基本自由，包括言论和思想自由、信仰和良心自由、人身安全和拥有个人财产的自由等，也包括集会结社的自由，选举和被选举的自由，以至广泛参与各种政治活动的自由。这些自由会被写进宪法，赋予最高地位，从而保证个人权利的优先性。罗尔斯亦赞成立宪代议民主制，並透过各种制度确保政治平等得到真正实践。社会及经济方面，罗尔斯提出两条原则。第一条是公平的机会平等原则，主张透过教育及各种社会培训，尽可能使出生在不同家庭环境的人，享有公平的竞争机会，促进社会流动。第二条是差异原则，主张经济的不平等分配，只有在对社会中最弱势的人最为有利时才可接受。这条原则体现了一种互惠精神：每个公民都应从社会合作中获益，并享受到经济发展的好处。社会发展的目标，不应是只让一部分人富起来，其它人却要承担发展的代价。具体措施，可包括由政府为公民提供各种社会福利保障，例如医疗、教育、房屋、失业援助、老弱伤残津贴及退休保障等；政府亦应在经济领域，实行累进税、遗产税及其他措施，防止财富过度集中，减低贫富悬殊，尽量令每个公民从出生始，便享有发展个人能力和实践人生理想的机会。自由主义反对财富分配完全由市场决定，因为市场竞争中很多导致不平等的因素是不公正的。这里所说的不公正，不仅是指贪污和种种违法行为，更包括社会出身和个人天赋能力所带来的起点不平等。

基于上述讨论，现在让我回应一些对自由主义的批评。

一，那些批评自由主义不重视社会正义，不重视平等的说法并不合理。事实上，自罗尔斯的《正义论》出版以来，自由主义已累积大量有关平等和社会正义的讨论。罗尔斯对平等的理解，甚至较马克思和很多左派更为激进，因为他认为从道德的观点看，一个人的先天能力和后天出身都是不应得的，任何不平等分配都必须考虑最弱势者的利益。而在制度安排上，他更认为我们不应该满足于福利国家的模式，因为福利社会仍然容忍相当大的社会经济不平等。如果我们不将左翼自由主义（liberalism）和放任自由主义(libertarianism)作出区分，然后以为弗里德曼、哈耶克和诺齐克等主张的小政府大市场，便是自由主义的全部，那实在是最大的理论误解。自由主义既反对国家全能，也反对市场万能，它真正的道德关怀是：什么样的制度安排，可以让平等自主的个体公平地活在一起，过上丰盛而有尊严的人生。至于实际的制度应该如何设计才能实现这个理想，则需要具体讨论。

二，有人批评自由主义预设了价值虚无主义，亦难以成立。自由主义是一套完整的政治道德理论，对自由平等有很深的承担，并视民主、宪政、宽容、人权等为普世价值，更相信凭着人的共同理性能力能够建立公正理想的社会，因此不可能是一套「主观」和「虚无」的政治伦理。

三，或者有人说，自由主义强调国家中立，放弃讨论善的问题，不可能为个人的安身立命提供基础，因此不值得追求。无疑，自由主义不会像儒家或基督教那样，提供一套完整及涵盖人生所有领域的价值和信仰体系，并要求所有人都接受。这与自由主义对人及幸福生活的看法有关。自由主义认为人有足够的理性能力对价值问题进行自由探索，同时相信活得幸福的一个重要条件，是理性主体能够自由选择和认可他的人生计划。因此，自由主义最关心的，是建立一个公正的制度，保证每个公民有自由和资源去过自己认为值得过的生活，并对自己的选择负责。罗尔斯所谈的「正当优先于善」，是说每个公民的价值追求都不能逾越正义原则定下的规范，而正义原则的基础，则奠基于自由平等的公平合作这一理想。但这并不是说自由主义不重视善。恰恰相反，正因为自由主义坚信每个人都有一己对生命的理解和追求，而这些追求对每一个体皆无比重要，所以才主张要尊重个人自主及公平地分配社会财富。

再者，自由主义绝非对人毫无要求。自由主义期望公民对平等有所执著，对异于一己的信念有所宽容，对正义有恒久的追求，对弱者有真切的关怀，并能够过上独立自主而又有个性的美善生活。在日常生活中，做一个自由主义者，绝对不见得较做一个保守主义者或者激进主义者来得容易。自由主义包容多元，而在多元的底层，是对个人的尊重和对自由平等的坚持，这些坚持构成公民的共同信念，并成为和谐社会的厚实基础。



据说在今天的中国，不少人认为自由主义早已丧失它的道德吸引力和政治正当性，甚至成了保守反动落伍的代名词。这教人不解。从上面勾勒出来的政治图像来看，如果自由主义在今天的中国不值得追求，那么在政治权威的正当性基础、个人权利的保障、平等的实践、以及社会财富的公平分配等根本问题上，非自由主义理论可以提出怎样一套道德上更为可取的正义观？这是所有政治理论均须回答的问题。而在进入辩论之前，我们至少应该知道自由主义是什么和不是什么，以及它为什么值得我们追求。

节录自《自由人的平等政治》（北京：三联书店，2010）

【原文链接】 【回到目录】

10-5 周枫：个人自主：自由主义的核心价值

周枫，中国青年政治学院副教授。

“

个人自主并不等于个人从虚无中作出选择，个人的选择标准无疑依赖于他所接受的教育，受他生于斯长于斯的环境的影响，他的社会性肯定会对他的生活选择起作用。但是，个人主义坚持的是，选择的根据、标准必须经由个人作出检验。

”

【提要】自由主义的根本精神是个人主义，个人主义的根本含义是对个人自主能力的尊重。自由主义以个人自主为其目的价值，其它基本价值包括多元主义、宽容、自由、正义、平等等皆以这一目的价值为根据。个人自主以消极自由和积极自由为其必要条件，仅仅消极自由和仅仅积极自由都会否定个人自主。仅仅强调消极自由会纵容盲目、非理性的个人行为，而仅仅强调积极自由则会走向专制主义。反自由主义者们往往在批评以至抨击过度的消极自由现实时，走向反个人主义的积极自由所必然演绎的专制主义。只有把消极自由与包含个人自主的积极自由相结合，才能克服上述两个极端。

【关键词】个人自主；消极自由；积极自由；个人主义

自由主义的根基是个人主义。个人主义作为一种生活方式、社会形态及其价值理念，并非这个世界从来就有的东西。它随现代性而来，或者说，它就是现代性本身。个人主义构造了现代生活方式，无论对之赞成还是反对，我们的生活都已然个人主义化了，这是现代性各种条件的必然结果。科学技术、工具理性、市场经济以及官僚政治等等都无可避免地瓦解了传统生活的各种社会纽带，在此基础上诞生的个人生活有着古代人前所未闻的自我决定权利和自主选择范围。面对这一自主的现代个人，自由主义欢迎他，保守主义谴责他，社会主义改造他。围绕着对现代性或个人主义的态度而起的是各种（组）对立价值之间的冲突，由此而形成了各种意识形态的争论和为争夺公共权力的斗争。

自由主义是个人主义的坚决捍卫者。由于个人的贪婪和创造性形象同时展现在人们面前，自由主义所捍卫的个人主义也由此成为现代政治思想争论和冲突的焦点。由于坚持个人自由和个人自主，自由主义成就了现代政治、经济和文化的伟大事业，同时也唤醒了人类心中不可遏制的欲求甚至婪欲。对个人主义的褒贬毁誉和意识形态争论永无完结，但是对个人主义的学理性探讨、考察和争论直到近 30 多年来才平静地在西方学术界展开。问题起于以罗尔斯为代表的自由主义者对规范伦理学的复兴，他们试图从道德的角度来重新论证自由主义的合理性。罗尔斯的正义两原则立即引来争论。起初，争论围绕“差别原则”展开，可是后来，争论转向正义原则所蕴含的个人主义这个自由主义的根本基础上来。面对反自由主义者的激烈批评，自由主义者对作为自由主义之核心价值的个人自主做了道德上的辩护，以此作为对个人主义及其自由主义的捍卫。个人自主成为关键概念和被争论的关键价值。

那么，为什么“个人自主”成为了争论的焦点？本文试图作出阐释。

一、作为自由主义之核心的个人自主

个人自主（individual autonomy）的义涵包含在个人主义这个概念之下。史蒂文·卢克斯在《个人主义》一书中将个人主义的基本观念分析为四个方面：个人尊严、个人自主、个人隐私、自我发展。[1](p43-67)我们先来分析后两个方面。

伯林曾对自由的两种概念作过著名的分析，其“消极自由”概念就相当于这里的“个人隐私”概念，而“积极自由”概念的内容之一就是“自我发展”。

所谓个人隐私，也就是为个人保留一个由他自己来决定做什么、不做什么的私人领域，在此范围内个人不受他人的任意干涉。这个范围随不同的时代、不同的制度和文化而有大有小，但是，“这个范围如果被别人压缩到某一个最小的限度以内，那么，我就可以说是被强制，或是被奴役了。”[2](p203)贡斯当把这一私人领域与政治或公共领域相对立，认为私人领域或隐私的形成和被保护是现代人才具有的一种自由，而古代人并没有这种自由，尽管有许多政治的或公共领域的参与自由。在古代人那里，没有一个明确界定的私人领域，个人可以遭受公共权威的广泛干涉；而现代人愈来愈重视个人的私人生活，强调维持一个不受公共政治权力干预的私人空间。[3]（p23-46）

所谓自我发展，指的是自我对自己行为和内心的把握和导向，以克服自己内在的非理性、盲目、无知的因素，积极地成就和完善自己。这与伯林的积极自由含义是一致的。如果说消极自由的含义是，作为个体的我的意愿和行为不受人为的肆意干涉和阻碍，那么积极自由的含义是，我希望控制和驾御自己的意愿和行为，成为自己的主人。



消极自由（私人领域或隐私）的存在是个人主义的必要条件。但是，消极自由是否是个人主义的充分条件？是否一个人不被干涉从而获得一个独立的空间就是个人主义的全部价值？也即，消极自由本身是否是一项终极价值？仅仅消极自由是否就是自由主义的全部理想？

密尔、哈耶克、伯林等强调消极自由价值的终极性，认为自由就是他人不妨碍我的选择，至于我作什么选择别人管不了，只要我不侵犯他人。卢梭、康德、黑格尔等则认为，自由不仅仅是不被干涉，而且是理性自主。他们强调积极自由的意义，认为自由不仅仅是我有多大的空间去随自己的意愿作出决定的问题，而且是我作出的决定是否合理的问题；对于那些不能运用自己的理性去克服非理性的盲目冲动的人来讲，他们即使有了不被干涉的空间，也仍然可以是不自由的。

对消极自由几乎唯一的强调，使密尔这样的自由主义思想家倾向于为个人行为最大程度的消极自由（不受干涉的范围）作辩护，不仅理性的行为受到保护，甚至非理性的行为都在权利的保护范围之列。密尔认为：“任何人的行为，只有涉及他人的那部分才须对社会负责。在仅只涉及本人的那部分，他的独立性在权利上则是绝对的。对于本人自己，对于他自己的身和心，个人乃是最高主权者。”[4](p10)“只要我们所作所为并无害于我们的同胞，就不应遭到他们的妨碍，即使他们认为我们的行为是愚蠢、背谬、或错误的。”[4](p13)

密尔等自由主义者对个人自由的珍重超过了对任何善生活内容的珍重。他们与其说是相信个人必会选择合理的善生活，不如说是坚信个人自由的价值高于个人所选择的任何善生活内容，哪怕个人不选择善生活而选择平庸的生活，也不得以善的名义强迫他。在密尔看来，强迫是最大的恶，其不道德性不可能被其强迫所获得的善抵消：“要知道，一个人因不听劝告和警告而会犯的一切错误，若和逼迫他去做被认为对他有好处的事这一罪恶相权起来，后者比前者是远远重得多的。” [4](p83)

密尔等自由主义者之所以如此坚定地坚持消极自由，归根到底在于认为，只有人们不受任意地支配、干涉和强迫，才能保证个人能够按照自己的意愿作出选择，即个人自主。可是，积极自由价值的坚持者却不以为然，他们认为，仅仅强迫和支配的不存在并不能保证人们的自主，如果没有某种高于个人的东西（如上帝、历史规律、国家权威、绝对精神、共同体，等等）的引领，个人就会走向盲目。因此，问题的争论在于是否相信个人可以自主。自由主义者相信个人可以自主，而自由主义的批评者和反对者归根到底都不相信个人有充分的自主能力。



于是，是否相信个人有自主的能力，是否坚持个人有自主的权利，就成为是否坚持个人主义的标志。对个人的尊重归根到底是对个人自主能力的尊重。我们之所以把一个人看作是人，而不是物，就在于他能够承担责任，对自己的选择负责。罗尔斯把个人的这种自主能力称为“道德人格能力”（the capacity for moral personality），他写道：“道德人格以两种能力为其特征：一是获得一种善观念的能力，二是获得一种正义感的能力。当其实现时，前者表现为一项合理的生活计划，后者表现为一种按某种正当原则行为的起调节作用的欲望。所以一个道德的人是一个具有自己选定的目的主体，他的基本偏爱取决于条件，这些条件使他能去构造一种尽可能充分地——只要条件允许——表现他作为一个自由平等的理性存在物的本性的生活方式。”［5]（p548）包含在人身上的这种道德人格能力是个人主义的根本根据。有了这种最低程度的、潜在的道德人格能力，就使任何个人不能被当作物来对待，他们是有尊严的理性存在，理当被赋予至上的价值。

对个人自主能力的尊重是个人主义的根本含义。每一个人都具有至高无上的内在价值和尊严，这是个人主义的根本信念。如果一个人可以牺牲，那么另一个人、再一个人，……以致所有的人都可以牺牲。“己所不欲，勿施于人”无论在东方还是西方都是一个伟大的伦理原则，而它的真正实现是个人主义：你不想被当作手段牺牲，你就不应该把他人当作手段。在康德那里，这种思想得到最深刻而系统的表述，他写到：“人，一般来说，每个有理性的东西，都自在地作为目的而实存着，他不单纯是这个或那个意志所随意使用的工具。”“有理性的东西……他们的本性表明自身自在的就是目的，是种不可能被当作手段使用的东西，从而限制了一切任性，并且是一个受尊重的对象。”[6](p80)

我们看到，卢克斯所总结的个人主义的四个方面（个人尊严、个人自主、个人隐私、自我发展）归根到底可以归结于一个核心：个人自主。由于个人主义是自由主义的基础，因此，个人自主就是自由主义所要维护的核心价值。

二、作为自由主义之根据的个人自主

没有什么比是否尊重个人自主更能确定自由主义的实质了，“促使所有公民的自主活动正是自由主义、它的基本价值及其政治纲领的终极目标和辩护理由。”[7](p26)经常谈到的自由主义的基本价值有多元主义、宽容、自由、正义、平等，等等。但是，为什么自由主义不把秩序、稳定、效率、繁荣或幸福作为基本的价值？或者，为什么不把共同善、美德、和谐、理想作为追求的价值？自由主义所确定的基本价值其根据何在？

根据就在于个人主义或个人自主：给个人以无上的尊严，视个人为目的而不是手段；让个人自己去作什么样的生活是有意义的判断，尊重个人的自主选择权；不干涉个人的隐私，



保护个人的消极自由；鼓励个人的自我发展，为个人的发展创造社会条件；等等。所有这些就是自由主义所追求的目的价值，而其他价值只有实现这些目的价值才被珍视。可见，个人自主“是自由主义的真正核心，是内部的要塞，所有自由主义的战役都是为了保护这一要塞而打响的……自主是自由主义的基本政治价值试图去培养和保护的东西。自主是目的，其他的价值则是它的组成部分或手段。”［7](p19)

多元主义之所以是自由主义的一个基本价值，是因为它为个人自主提供了选择的可能。一元化就不存在自主的问题，在事实世界里，科学所面对的是认知而不是选择的问题，真理只有一个，因此对世界的认知不可能是多元主义的。但是，在价值世界里，关于什么是善的或好的观念没有一致性，这就为个人自主提供了可能性和必要性。个人可以自由地选择这些多元价值中的任何一种，来形成他们自己关于善生活的观念(conceptions of the good life)。国家应当平等地对待每一种合理的善生活观念，而不应当把一种特定的观念置于其他观念之上。这意味着“宽容”或“中立”。国家的任务在于制定和维持一些规则以使它们的公民能够去过他们自己追求的生活，而不是去干涉他们的生活。与这些规则相一致的行为就是“正当”，反之，公民试图按照他们自己关于应当如何生活的观念来生活时指导他们的东西就是“善”。政治道德应当只关心正当，而让个人自己去决定他们的善。由此，就引出了当代自由主义道义论所谓“权利（正当）优先于善”的原则。多元主义就是关于如何正确对待善的政治态度的自由主义价值。正是有多元主义这个被人们尊奉的基本价值和政治态度，在自由主义社会里，才不会把仅仅与某种善观念不同的另一种善观念当作异端予以压制，个人在善观念的的选择和确信上有充分的自主权利。

正如上述，自由（消极自由）作为自由主义的基本价值是理所当然的，因为它为个人在多元主义所承认的许多不同的价值和善生活观之间进行自主选择提供了空间。这种空间由自由主义国家政治上的保护所保证，使得公民在作自主选择时不受外来干涉。自由与个人自主有更加密切的联系，它是个人自主的必要条件，因此它是自由主义的最基本价值。但是，仅仅自由（消极自由）是不够的，自由不可能是个人自主的充分条件。而且，自由的目标毕竟是自主，把自由作为终极价值会使自由主义陷于被批评的境地。

正义是自由主义所要求的社会制度的价值，它所保障的是个人按照任何善生活观自主地生活的各种权利，自由主义国家的责任就是不管这些权利是什么，都要去保护它们。这些权利最重要的当然是自由权，此外还包括其他的许多权利。它们之间可能是冲突的，因此正义的任务之一就是平衡它们，排列它们的秩序。

但无论如何，正义是个人得以按照自己所认定的生活方式去生活的社会制度保障。没有这种保障，个人就会屈从于利益追求所要求的牺牲（功利主义），共同善追求所要求的强制



（完善论），以及乌托邦追求所施加的强暴。正义是个人得以抵制外在侵犯、专断和凌辱的公共保障。

平等在自由主义中的阙如使之无法令人信服，很难想象，个人自由的有意义的行使不需要经济资源、健康、教育以及诸如此类的适当条件的保证。国家不能仅仅保护自由，而且应该保护自由得以实现的条件，也即罗尔斯所谓的“自由的价值”。[5](p194)平等涉及的同样是对个人的尊重，没有福利权利保障最不利者的生活条件，社会中的某些人就会在没有尊严的情况下生活，更谈不上按照自己的善生活观念去自主地生活了。但是，平等与自主并不如自由与自主那样有密切关系。尽管自由未必自主（下文阐述），然而自由并不否定、剥夺自主，而平等却会否定、剥夺自主。国家再分配所施加的强制直接侵犯了个人的自主权利，这一点使平等是否是自由主义的基本价值产生了怀疑。自由至上主义者就否定平等价值对于自由主义的意义。伯林认为，在自由与平等之间作选择是人类注定要进行的悲剧，二者的冲突是价值冲突的典型。但是，我们如果把自主作为自由主义的核心，那么就不会像自由至上主义者那样视自由为至高无上。为了所有人的有尊严的自主生活，自由并非不能为其它价值作出一定的牺牲。

多元主义及其宽容使个人自主得以可能，自由使个人自主具有不被干涉的空间，正义（权利）给个人自主以社会制度的公平保障，平等提供了个人自主的资源条件。自由主义所以坚持和维护这些价值，皆与个人自主有关。没有对个人的尊重，我们就无法理解自由主义的一整套制度模式，包括它的起源、它的形成、它的改良、以及它内部的冲突。对个人的尊重，正是自由主义的道德根据，自由主义把尊重能够自主的每一个人作为道德要求在这个世界中实现。个人由于其自主能力而受到平等的尊重，它抵制的是对个体的强加、暴力、各种形式的威胁和操纵。由于自由主义，个人的道德责任在加重的同时，个人的尊严也随之增加。

三、个人自主还是个人不能自主？

个人自主并非一种必然事实，而是一种需要自由主义来捍卫的价值。是否个人自主，取决于是否有个人自主的制度和文化的保障，自由主义为个人自主提供了这种保障。自由主义者无论谈论什么，他都应该以个人有权自己来决定信仰什么、追求什么、过一种什么样的生活为前提。尽管哈耶克否定个人在制度建构上的自主性，但是他从来没有否定个人在思想、生活方式等善观念方面的自主性。任何一个自由主义者都首先必须确信：个人是他自己的善的确定者，只有他知道什么对自己是好的。密尔写道：“唯一实称其名的自由，乃是按照我们自己的道路去追求我们自己的好处的自由，只要我们不试图剥夺他人的这种自由，不试图阻碍他们取得这种自由的努力。”[4](p13) 如果认为，个人在思想、价值选



择、生活方式等方面不具有、或不应该具有自主权，那么他就失去了自由主义者的应有立场。由此可见，对待个人自主的态度，是衡量自由主义立场的根本尺度。

但是，自由主义尽管逻辑上包含了“个人自主”这个内核，可是自由主义的历史却围绕着“自由”而展开。自由才是自由主义高扬的旗帜，而自主往往隐没于其中。正是自由主义的这种姿态，引来了众多对自由主义的批评观点。这些观点的根本内容是：自由并非使人自主，而是使人任性盲目，不服从理性；个人自由放纵了人们的欲求，使人们变得贪婪。这里，反自由主义者们抓住了自由主义的一个软肋：自由不等于自主，自由也未必使人自主，它恰恰容易使人盲目、非理性。自由主义在这里遇到了对它的根本挑战：它必须跳过自由和自主之间的沟壑，否则它就会摔死。

上述已说明，自由主义的根本理念是对个人自主能力的确信。个人自主能力表现在一个人对自己行为的责任能力上。自主并负责的行为必须具备两个条件：第一，这种行为是“非强迫”的；第二，这种行为是“自制”的。

所谓“非强迫”条件，是指外部控制、干涉力量的不存在。这也就是“消极自由”的含义。消极自由是个人自主的一个必要条件，如果没有个人不受干涉和控制的自由空间，个人自主是不可能的。因为，个人自主意味着个人可以按照自己的意愿作出选择，而对个人的强迫、控制和干涉使个人被迫作出自己所不愿意的选择。哈耶克写道：“当一个人被迫采取行动以服务于另一个人的意志，亦即实现他人的目的而不是自己的目的时，便构成强制。……强制意味着我仍然进行了选择，只是我的心智已被迫沦为他人的工具，……。”[8](p164)

自主行为的所谓“自制”（自治）（self-goverment）条件，是指行为处于行为主体意志的控制和调节下，自我对自己行为动机能够给予评价，对自己的选择能够给出理由，对自己的行为及其后果有一种认识，对自己的行为能够进行积极的约束。它排除的是盲目和无理性的行为。心智不健全、无力判断自己行为后果、或无自控能力者的行为不属于自主行为。自主行为必须对自己的欲求、冲动、渴望给予评价、理解和控制，或是认同、接受所要满足的欲望，或是抵制、调和、缓解这些欲望的满足。这也就是“积极自由“的含义。

如果说自主的第一个条件排除的是外在强制，那么第二个条件排除的是内在的无理性。第一个条件构成自主的自由成分，消极自由给个人自主以机会、空间，但是，单有自由并非就是自主，因为行为者可能并没有对自己的行为进行反思和导向。一个人可能已经摆脱了外在干涉和控制，但他仍然处在自己的非理性的任性、盲目的冲动、低级的欲望、虚幻的意识、幼稚的无知控制下，成为自己内在情欲的奴隶。



个人自主是消极自由与积极自由的结合，两者分别都是其必要条件但不是充分条件。这意味着仅仅消极自由和仅仅积极自由都会否定个人自主。

就仅仅消极自由而言，它否定的是个人的“自主”性。一个缺乏自我控制、自我导向能力的人，给予他消极自由的程度正与他自主性的程度成反比，他的自由越多，他就越不自主。尽管他并没有受到外在的束缚，但他陷入了盲目无序、内心冲突、迷茫困顿之中，无法对自己的行为承担责任。从这个意义上来说，反自由主义者们对不受引导、约束和泛滥的自由的批评有其道理。仅仅强调消极自由，必定会使我们这个社会陷于病态和危机之中。

就仅仅积极自由而言，它否定的是“个人”的自主性。积极自由对于个人自主的意义是无人否认的。但是，即使在个人自主内，积极自由已经把自我一分为二，潜伏了一种伯林所指出的危险性。范伯格说道：“如果我们被某种内在因素所妨碍，不能去做我们最愿意去做的事，那么，这内在的压抑因素就会被认为是一种异己的力量，即一种‘内部敌人’。”[9]（p16）但是，只要坚持个人自主，这种危险性就不会展开。毕竟，视内部的非理性因素为敌人与视个人为敌人不是一回事。尽管个人必须经常对自己的行为给予控制，甚至压制自己的情欲，但那不是压迫。可是一旦把个人自主的“个人”去掉，而代之以超个人的主体，那么“自主”恰恰会成为反自由主义者们的旗帜，甚至会成为专制极权的根据。伯林尖锐地指出了这种把内在于个人的因素分裂为反个人的外在对立物的逻辑过程：“人难道没有把自己从精神的或自然的奴役中解放出来的经验？在这种解放的过程中，他们没有一方面意识到一个居于支配地位的自我，另一方面意识到他们身上注定处于受支配地位的东西？于是，这种支配性的自我就等同于理性，我的‘高级的本性’，……我的‘真实的’、‘理想的’和‘自律的’自我……；这种高级的自我与非理性的冲动、无法控制的欲望、我的‘低级’本性、追求即时快乐、我的‘经验的’或‘他律’自我形成鲜明对照；这后一种自我受汹涌的欲望与激情的冲击，若要上升到它的‘真实’本性的完全高度，需要受到严格的约束。”［10］（p201）伯林进一步指出：这一“真实的自我有可能被理解成某种比个体更广的东西，如被理解成个体只是其一个因素或方面的社会‘整体’……。这种实体于是被确认为‘真正’的自我，它可以将其集体的、‘有机的’、单一的意志强加于它的顽抗的‘成员’身上，达到其自身的因此也是他们的‘更高的’自由。”［10］（p201）这就是伯林著名的所谓自由变戏为压迫的过程。这里的关键是，积极自由从个人自主走向否定个人自主，它相当于哲学史上从康德走向黑格尔的过程。自主是一个非常重要的价值，但是在自由主义那里，个人主义才是目的价值。如果不是“个人的”自主，那么要求自主反而会成为压迫个人的借口。



自由主义者强调消极自由对于个人自主的重大意义，确信没有消极自由就没有个人自主的余地。但是，消极自由是否就必然走向个人自主？消极自由与个人自主之间是否具有因果关系？无人可以肯定。个人主义是一场现代性的冒险，个人自主是一个问题而不是一个真理，它有待现代性的展开，是一个尚未完成的规划。给个人以自由去充分的自主，来决定个人自己的事情，这种模式（现代性）会把人类引向何方？无人知晓。

正是这种不确定性，鼓励了反自由主义者们去否定个人自主。蒋庆写道："西方自由主义的教育理论，即要启发儿童的理性与自主精神……，这种教育理论认为，每个人都有平等清明的理性，每个人都可以按照自己清明的理性判定什么是善良什么是邪恶，因为自己理性的法庭具有审查一切事物的最高权威，任何外在权威都必须服从自己理性的审判。但是，这种自由主义的教育理论没有看到，在现实层面圣人的理性与凡人的理性是不平等的，……圣人有天然教化凡人的权利，曰'天赋圣权'，而凡人只有生来接受圣人教化的义务。"[11]在蒋庆那里，凡人没有理性自主能力，因此天然应该接受圣人的教化。这一高论我们在伯林那里可以看到更尖锐的表述："圣贤比你更知道你自己，因为你是你的激情的牺牲品，是过着他律生活的、半盲的、无法理解自己真实目标的奴隶。……在我内部的理性要获得胜利，就必须消除压制我并使我成为奴隶的那些'低级'本能、激情与欲望；同样，社会中的高级部分——受过教育的、更理性的、'对其时代与人民有最高度洞见的人'，可能会运用强迫的方法使社会的非理性部分理性化。"[10]（221）

反自由主义者对个人自主的否定实际上是在主张一种不加反思的、盲从的、不承担个体责任的生活方式。这就为专制主义打开了通道。自由主义者认为，我们也许不知道个人自主是否是最好的，但是我们知道专制主义比以个人自主为核心的自由主义要坏得多。起码从现代历史上和现实中看，以各种原因否定个人自主的制度都不成功，而最不成功的恰恰是反自由主义者们津津乐道的对道德完善的追求。

反自由主义者们往往把虚无主义归于自由主义，认为自由主义就是鼓吹什么都可以，个人想怎样就怎样，因而个人自主在他们那里的形象就是任性妄为、肆意放纵，由此，自由也就成为他们的大敌。可是这不符合（起码并不全然符合）自由主义的事实。自由主义并没有把自由与纵欲、任意妄为相联系，更不是放纵人们对生活的任意选择。恰恰相反，自由之所以重要，在于我们要追求更好的生活。金里卡写道："有些人生计划是比其他的计划更有价值的，而之所以需要自由恰恰是为了发现生活中有价值的东西——要去质疑、重新审视和修正我们关于价值的信念。这是我们想要自由的一个主要理由——我们希望了解关于善的知识……。"[12](p19)自由主义之所以强调个人自由的意义，在于我们的目标、生活方式和善观念可能是错误的，因而个人自主使我们能够通过质疑、审视和对话来修正、



改进它们。没有这种自由所给予的自主，我们就只有听命于他人，这就谈不上什么美好的生活。

个人自主并不等于个人从虚无中作出选择，个人的选择标准无疑依赖于他所接受的教育，受他生于斯长于斯的环境的影响，他的社会性肯定会对他的生活选择起作用。但是，个人主义坚持的是，选择的根据、标准必须经由个人作出检验。价值标准当然不是个人从无中创造的，个人必须借助甚至依赖业已存在的传统、规则和目标，可是这并不妨碍个人对它们进行反思、检查和取舍。也就是说，即使选择的根据、标准是既有的、先在的，也不能构成对自我的强加，因为自我可以对它们进行甄别、判断和考查，而不是盲目接受。在这个意义上，个人自我确实应该永远屹立于他的判断和选择之后，与之保持一定的距离，一旦“我在”塌陷、消散于“我思”的对象中，专制主义、狂热原教旨主义、非理性主义、蒙昧主义等等就会紧随其后。

（原载《中国青年政治学院学报》2006 年第 6 期）

[参考文献]

[1]卢克斯.个人主义[M].南京：江苏人民出版社,2001.

[2]伯林.自由四论[M].台北：联经出版事业公司,1986.

[3]贡斯当.古代人的自由与现代人的自由[M].北京：商务印书馆,1999.

[4]密尔.论自由[M].北京：商务印书馆,1959.

[5]罗尔斯.正义论[M].北京：中国社会科学出版社,1988.

[6]康德.道德形而上学原理.上海：上海人民出版社,1986.

[7]凯克斯.反对自由主义[M].南京：江苏人民出版社,2003.

[8]哈耶克.自由秩序原理[M].北京：三联书店,1997.

[9]范伯格.自由、权利和社会公正[M].贵州人民出版社,1998.

[10]伯林.自由论[M].1 南京：译林出版社,2003.



[11]蒋庆："读经与中国文化的复兴——蒋庆先生谈儿童读经面临的问题"，来源：《孔子 2000》首发，2004－8－22，
http://www.confucius2000.com/confucius/jqxstetdjmldwt.htm

[12]金里卡.自由主义、社群与文化[M].上海世纪出版集团，2005.

【原文链接】 【回到目录】

【拓展阅读】

在周保松和周枫两位老师的文章中，多次提到了自由主义思想中关键的"积极自由"与"消极自由"概念。这一组概念来自于伯林的著名演讲《两种自由概念》，对这一话题感兴趣的读者不妨继续阅读：

伯林：两种自由概念

http://www.21ccom.net/articles/sxwh/xfwm/2012/0424/58342.html

赵汀阳：被自由误导的自由（对伯林文章的回应）

http://www.aisixiang.com/download/08122405.pdf



【比】

10-6 刘瑜、周濂：理解"善"才能追求正义——迈克尔·桑德尔访谈录




刘瑜，清华大学政治系副教授，哥伦比亚大学政治学博士。

只有国家与个人之间的中间团体很发达时，社群主义才会是一种多元的伦理观。这也是托克维尔的观念，他认为美国民主的要素之一就是中间团体的发达。所以，认同和社区的多元化，是社群主义伦理观的要素，否则所有的认同感向一个单位集中。

”


周濂，人民大学哲学系副教授，香港中文大学哲学系博士。

(三点说明：1，本次访谈的小标题及各节的导语是编辑先生另加的；2，这个访谈在发表时被和谐掉了两部分内容，我在这里将它们用黄色标注出来；3，录音整理是刘瑜同学做的。——周濂)

刘瑜清华大学政治学系

周濂中国人民大学哲学系

迈克尔·桑德尔(Michael J.Sandel，1953 年 3 月 5 日—)，哈佛大学政治哲学教授、社群主义(Communitarianism)代表人物。桑德尔于 1975 年毕业于布兰迪斯大学，在牛津大学贝利奥尔学院获博士学位。后到哈佛大学任教，从 1980 年起担任哈佛大学本科生通识课程"正义"主讲。其主要著作有：《自由主义与正义的局限》(1982 年)、《自由主义及其批评者》(1984 年)、《民主及其不足》(1996 年)、《公共哲学》(2005 年)。

编者按：

2011 年 5 月 16 日晚，应清华大学之邀，哈佛大学教授桑德尔在清华做了题为《正义：该如何是好？》的演讲。早在 2007 年 5 月，桑德尔在华的首场学术演讲，也在清华举行，那



次的主题是《全球化时代的政治认同》。日前，南方周末编辑戴志勇约请清华大学政治学系刘瑜、中国人民大学哲学系周濂共同对桑德尔教授进行了访谈。这位社群主义(亦称共同体主义)的代表人物，在善与权利、德性与自由之间的种种分析，或可为中国读者带来新的思考维度。

奴隶制任何时候都是错的

正义和道德是否仅仅意味着某时某地碰巧流行的习俗？我的回答是：不是。在这个意义上，我不是一个相对主义者。

刘瑜：您可能已经听说，在中国，现在有一个关于“普适价值”的激烈争论。支持这个概念的人主张在中国引入更多自由和民主的因素，但反对这个概念的人认为它是西方文化霸权主义的外衣，那么，您怎么看待这个问题？您觉得存在超越文化和国家的“普适价值”吗？比如，在您看来，存在普遍的人权吗？

桑德尔：因为你刚才说到这场辩论的政治意义重大，所以我们应该首先弄清楚“普适价值”这个词的精确含义是什么。我想说两点，或者说存在两个问题，一个是哲学上的“普适主义”和“相对主义”。正义和道德是否仅仅意味着某时某地碰巧流行的习俗？对这个问题，我的回答是：不是，正义和道德不仅仅是恰好在某时某处盛行的习俗。在这个意义上，我不是一个相对主义者。

但在“普适价值”的辩论中有另外一个问题，那就是，我们如何找到超越特定时空的正义和道德原则？对这个问题，可以有不同的回答。有史以来，很多哲学家都在辩论如何找到超越“习俗”的正义和道德原则。

我觉得，如果把价值的普适性假定为把某一个地区的政治系统，强加给其他国家，那是一个错误，而且这个错误会引起人们对“普适价值”这个基本概念的反感。如果这种情况发生，那将是一个损失。

刘瑜：有人可能会说：不存在抽象的道德，道德总是被文化和历史所形塑的。比如，有人可能会说，对女性的歧视在特定的历史阶段或社会可能有特定的社会功能，您认为这种说法有道理吗？

桑德尔：在这里，我们需要具体地看历史上女性被歧视的案例。举例来说，在很多国家都存在偏爱生男孩但是排斥生女孩的现象，人们用堕胎、B 超或者基因操控等方式来对胎儿进行性别选择，这是非常不道德的。但是，在谱系的另一端，比如说有些宗教社区存在对女性和男性的不同分工，有些人可能会说这是歧视，另一些人则会说这是一定宗教教义下



的角色分化。那么，我认为用于评判第一个例子中的道德标准未必能用于第二个例子。这就是为什么我认为，当我们谈论“歧视”时，要搞清楚这个“歧视”背后的社会制度以及这个制度的含义，只有搞清楚了这一点，才能区分歧视和参与者们都能接受的角色分化。有些“歧视”也许是歧视，有些也许只是一个群体的自我认识方式———除非我们真正地了解了这种自我认识方式，我们不能轻易地指责它。

现在，我回到你的问题，道德是抽象的还是历史的？我认为道德既可以是历史的，也可以是普适的。拿奴隶制来说，美国因为奴隶制问题打了一仗。19 世纪初，有些美国人认为奴隶制是不正义的，有些人则为之辩护。今天，2011 年，我们往回看，我们可以非常轻松地说：“奴隶制是不正义的”。但这句话是什么意思呢？这并不是说奴隶制仅仅在今天是不正义的。它还意味着，即使在当时，奴隶制也是不正义的，就算当时有些人没有完全认识到这一点。那么这就是一个例子，说明我们有可能用一个道德标准来评判不同的时代。这并不是说道德没有历史的维度，我只是说我们有可能从道德上评判过去的实践———即使它已经是过去的，我们仍然可以说：“不，他们当时就错了，而不仅仅是今天错了。”

周濂：那么，您认为存在“道德事实”或者“道德真理”吗？

桑德尔：我认为“真理”这种说法可以适用于道德，就像它可以适用于历史。关于历史，我们可以同意它的确发生了或者没有发生，但历史事实也向诠释敞开，那些诠释当然是可以争论的。我想说，道德也是一样的。对道德真相存在争论这一事实，并不意味着它没有正确答案，就像存在不同的历史诠释并不意味着不存在一个历史真相一样。我认为道德可以是“真的”，就像历史可以是真的一样。我们承认存在不同的诠释、合理的争议，但这并不意味着它们可以等量齐观。

废除死刑与否，在于怎么理解“善”

让我们假定，砸死通奸者是符合伊斯兰法的，我们仍然可以质疑这种法是否道义上正当。

周濂：根据您的看法，社群主义之区别于自由主义，在于正义的观念必须要预设某种特定的善的观念。2010 年在阿富汗，塔利班游击队判决用乱石砸死一对通奸男女。在某种意义上，他们的做法符合当地人的宗教和道德观念。那是不是意味着，塔利班的这个惩罚也是一种正义类型。您如何评价这种观点？

桑德尔：我的确说过，除非依赖于某种特定的善的观念，我们无法界定正义是什么。但我并不会说，不同的善的观念是一样有效的。我认为我们有可能去批评那种因为通奸而将人砸死的做法和观念。我不很了解伊斯兰法，但是让我们假定，砸死通奸者是符合伊斯兰法的，我们仍然可以质疑这种法是否道义上正当。



同样，在中国和美国，我们都有死刑。在美国，有很多人讨论死刑是否应该被废除。你可以问，死刑是否符合美国宪法所体现的善的观念？这要看你如何理解美国宪法。有些人可能会说，是的，这是符合宪法精神的；有的人则会说，不，死刑所体现的复仇精神、不人道以及对政府行为的过度信任并不符合宪法精神。所以，对宪法精神到底是什么，对宪法精神中的善是什么，存在争议。这是美国的例子。这个例子表明，死刑到底是否应该废除，并不仅仅是一个“权利”问题，而且是一个我们如何理解“善”的问题。

回到塔利班的案例，我不知道对如何诠释伊斯兰法是不是也存在争议，但从我对其他宗教的了解来看，它们一般对教义、对什么是善、什么是正当的惩罚机制都存在不同的诠释流派。理想的情况是，至少我希望看到，在伊斯兰信徒、学者和领袖当中，就现代世界中如何理解传统也存在着辩论。我们看到，在基督教、犹太教的历史中有一些“重新诠释教义”的重大时刻，那么对于伊斯兰教，也有可能出现这样的“重新诠释”时刻。我是这样理解这个问题的，因为我不想给一个完全抽象的答案。

各种共同体，多层次的认同感

爱国主义有黑暗的一面，尤其当它变成一种军事沙文主义或者一种固步自封的观念时，这使得很多人都把民族主义、爱国主义看作一种危险的力量。

刘瑜：我有一个相关的问题。您刚才指出，一定的权利观念取决于一定的善的观念。我同意这个看法，但是正如您所暗示的，一个更困难的问题是，如何区分相对合理的善的观念和相对不合理的善的观念？鉴于您是一个社群主义者，在您所倡导的“善的观念”中，很重要的一个因素是“忠诚和团结”。我一定程度上能理解您的看法，因为对认同的追求是人的天性之一，而且这种天性是人类政治生活中的一个重要因素。但问题是，如何区分“合理的忠诚”与“不合理的忠诚”？比如，对“爱国主义”这个概念，历史上存在着很多争论，那么，在您看来，我们能找到一种途径，来区分“好的爱国主义”和“坏的爱国主义”吗？

桑德尔：我不认为有一个简单的方法可以区分二者，但这是一个非常重要的辩论。在世界上很多国家，爱国主义都有黑暗的一面，尤其当它变成一种军事沙文主义或者一种固步自封的观念时，这使得很多人都把民族主义、爱国主义看作一种危险的力量。另一方面，如果你认为认同感势必为一定的社区所塑形，那么国家、民族是这种社区中的一种重要形式。所以挑战是，如何尽量去强化认同感当中“相互责任”的部分，但又不滑入沙文主义或者固步自封的爱国主义。很难说存在一个简单的标准，这只能是一个在普世主义和特殊主义之间不断协商调整的过程。

周濂：学者谭米尔认为，如果我们必须接受民族主义，那么“自由的民族主义”是最可接受的，您怎么看这个说法？

桑德尔：我认为她的说法有相当的吸引力。但在自由主义和民族主义之间存在着一定的张力，我们能否找到一种“自由民族主义”？这是一个很困难的问题，不过我很尊重她试图融合二者的努力。

在“自由民族主义”之外，另外一种将民族主义看作建设性而不是破坏性力量的视角是，不同层次的社区对我们形成不同的规范。民族主义只是认同感的一种，但我们还有对人类共同体的责任感、对家庭的认同、对语言共同体的认同、地方主义等不同层次的认同感。现代社会的一个有趣之处就是，我们需要找到方法，使得人们能够在“多层次、多维度的忠诚”中生活———有些可能是相对普世的认同感，有些可能是相对狭窄的———那么，民族主义只是这些认同感中的一种，它必须与更高和更低层次的认同感竞争，就是说，民族主义需要接受来自上方以及来自下方的挑战。这种竞争可以是一件非常健康的事情。不过，困难在于，人们发现协调不同层次的认同感并不容易，它可能导致焦虑、恐惧，以至于有些人会坚持抓住单一的主权国家认同，而这恰恰导致我们前面谈到的危险。也就是说，危险民族主义是现代病的一个表征，因为现代生活要求我们生活在多重社区和多重认同当中，这令很多人恐惧不安，而当人们恐惧不安时，他们可能选择一种简单认同来消除困惑和焦虑。

多元社群是共同体主义的基础

允许多元化存在，这很重要，这是社群主义伦理的一个条件。

周濂：您可能知道，在中国，公共领域和公民社会还相当弱小。在这种情况下，您认为倡导社群主义会有强化国家主义的危险吗？

桑德尔：这是一个非常好的问题。当公民社会很弱小，鲜有中间机制来协调国家和个人的关系，社群主义的理念可能会是危险的，因为在这种情况下，人们可能认为认同感要么只能是国家主义的，要么只能是个人主义的。只有国家与个人之间的中间团体很发达时，社群主义才会是一种多元的伦理观。这也是托克维尔的观念，他认为美国民主的要素之一就是中间团体的发达。所以，认同和社区的多元化，是社群主义伦理观的要素，否则所有的认同感向一个单位集中。

刘瑜：如果说一种健康的社群主义取决于社群的多样化和多元化，那么，是否可以就此推论，一种健康的社群主义事实上也取决于自由主义的土壤？



桑德尔：我可能会说“多元主义”而不是“自由主义”，因为自由主义往往隐含着个人主义的内涵。

刘瑜：您之前说“一定的权利观念取决于一定的善的观念”，那么是不是也可以说，“一定的善的观念取决于一定的权利观念”？这是因为，如果健康的社群主义需要多元化的前提，但只有在一个有相对自由和尊重权利的社会里，“多元化”才是可能的。

桑德尔：允许多元化存在，这很重要，这是社群主义伦理的一个条件。如果你要把这种多元化的土壤称为“自由主义”，你可以这样说。

刘瑜：对，这是我理解的自由主义。

桑德尔：但这是一种“托克维尔式”的自由主义，非常不同于那些强调个人而不是社区的自由主义。因为自由主义可能存在不同的解读，所以我必须澄清我的看法。如果你认为社群的多元化是你理解的自由主义，你可以这样说，但这与我所理解的、影响深远的另一类自由主义是不同的，后者强调更多的是个人自主性、个人的多样性而不是社群的多样性。如果你对自由的理解是托克维尔式的，那么这和我的看法一致。

周濂：我的问题是，如何理解托克维尔的观点？在您的书中，您称他为“共和主义者”，但刚才您又称之为“自由主义者”……

桑德尔：我只是顺着她(刘瑜)的逻辑在表述而已。我们必须清楚我们所说的“自由主义”、“共和主义”所指是什么。在我的书中，共和主义有两个方面，一个是人们共同治理国家；另一个则是公民共同培养德性，形成好的心灵习性，向“共同善”靠近。这和古典自由主义是不同的，因为古典自由主义并不倡导公民教育和共同善精神，而是强调每个人自我选择的权利。

托克维尔式的共和主义

我个人倾向于反对那种“过度的个人主义”意义上的自由主义，而同情那种强调公民德性和共同善的观念传统。但我不希望自己的观念被用来为单一的、排他的“主权意志”辩护。

周濂：对，您在书中提到两种共和主义，一种是卢梭式的，一种是托克维尔式的。

桑德尔：对，我倾向于托克维尔式的，因为卢梭式的共和主义存在向单一“主权意志”靠近的风险，而那正是我们之前谈到的危险。我之所以偏好托克维尔，是因为他一方面强调自治和分享，另一方面也强调公民德性和品格的培养，而且他强调社群的丰富与多样。这是我对托克维尔的共和主义的理解。很多自由主义者反对对公民德性和品格的培养，因为



他们认为这妨碍了个体选择自己偏好的德性和品格。这是为什么我坚持区分两种自由主义，你们明白我的意思吧？只要我们区分了这两种观念，并且知道我们使用概念的含义，那么我们用什么标签就并不重要了。

我想补充一点，在我与自由主义者的这场辩论中，一个关键的分歧就是培养公民德性和品格的重要性。我认为对于一个好的社会，这是必不可少的。在一个多元的社会里，公民教育、共同善非常重要，而很多自由主义者对此持怀疑和警觉的态度。这是西方自由主义内部的一场辩论。我个人倾向于反对那种“过度的个人主义”意义上的自由主义，而同情那种强调公民德性和共同善的观念传统。但我不希望自己的观念被用来为单一的、排他的“主权意志”辩护，这与我的多元主义观念是不相符的。

公共生活需帮助公民实现潜能

有人将自由理解为纯粹的个人选择，而有人则将自由理解为最大程度地促进人们实现自己的潜能。后者是共和主义的、托克维尔的、亚里斯多德的传统。

刘瑜：我想提一个与之相关的问题。刚才您谈到自由主义与共和主义的区分。在您的书中，您则强调了自由主义、功利主义、社群主义等不同的正义观念。因为您强调它们的不同之处，那么，我想问的是，在这些不同之外，它们是否存在相同之处？它们是否都假定了一定的底线自由？

桑德尔：它们都关切一定的自由，但它们对自由的看法不同。最大的不同在于，有人将自由理解为纯粹的个人选择，而有人则将自由理解为最大程度地促进人们实现自己的潜能。后者是共和主义的、托克维尔的、亚里斯多德的传统，在他们看来，我们的自由并不仅仅是在市场中进行选择的自由；只有当我们能够参与到那种帮助我们实现潜能的公共生活时，我们才是自由的。这是我所支持的自由观。自由放任主义者和功利主义者则强调“选择的自由”，我称之为“消费者式的自由”，而这种自由观在我看来，忽略了我们作为人类去追求实现潜能的能力。

刘瑜：我提这个问题的原因是，在西方社会，今天你们的辩论是相对技术化的，比如，“平权行动”法案是否合理？“福利国家”的尺度何在？你们不再辩论人们是否应该拥有基本的言论自由。但在另一些国家，人们对这种基本自由的价值还存在争议。在这个前提下，找到不同正义理论的相通之处可能就比强调它们的不同更重要了。

桑德尔：我知道你的意思，我同意同一个辩论在不同的国家可能有不同的内涵。在我们的国家被视为根本对立的辩论，在另一个国家可能会被视为同一个立场里的小分歧而已。从远处看别国的政治和哲学辩论，经常会有这种感受。我觉得能在另一个背景下———比如



在中国———和你们这样的学者或者中国学生讨论我的理论，是件非常有趣的事情。也许我的理论对于理解思考中国有点小小的帮助，但是显然，通过了解你们的辩论框架，我能学到的比能教导的要多。这是一个学习的过程。

儒家传统里有丰富的“德性政治”洞见

西方社会中复兴亚里斯多德德性伦理的努力，和中国社会中某些学者企图复兴儒家德性伦理的努力，两者之间有种有趣的关联。

周濂：四年前，我在清华听过一个您的讲座。在那个讲座中，您提到了儒家文化中的“亲亲相隐”观念。在您看来，在今天的中国，儒家传统能够有什么样的功能？儒家传统在中国会有像亚里斯多德传统在西方那样的生命力吗？

桑德尔：我希望我能够对儒家传统所知更多，但我并不了解，所以我不够格回答这个问题。不过，据我所知，儒家传统有关于“德性政治”的丰富洞见。我的书是在西方的亚里斯多德传统中倡导德性伦理，我不能判断现代中国需要什么样的德性，但我的确认为，西方社会中复兴亚里斯多德德性伦理的努力，和中国社会中某些学者企图复兴儒家德性伦理的努力，两者之间有种有趣的关联。对他们的相似和不同之处，我很有兴趣进一步了解。为实现这一点，途径之一就是研究西方亚里斯多德传统的学者和研究儒家传统的学者一起阅读彼此的一些理论经典，共同讨论，相互学习。

先有善，才能确定何谓正义

我并不想取代宽容、公正这些观念，但我想探讨实现宽容、公正、多元的必要条件是什么。

周濂：在很多地方，您谈到，宽容、公正等“自由德性”并不足以支撑现代社会，那么您认为，在现代社会，哪些德性是最重要的？我们有可能复兴古代的德性，并以之取代现代的自由德性吗？

桑德尔：我并不认为我们需要“取代”宽容、公正等德性，这一点我想说清楚。我关注的问题是，如果没有对什么是“善的社会”、“善的生活”的理解，宽容公正等“自由德性”是否可能独立存在？甚至宽容、公正、多元这些概念本身，如果不借助于一定的“善”的观念，也是不可能的。所以说我并不想取代宽容、公正这些观念，但我想探讨实现宽容、公正、多元的必要条件是什么。我认为，在可能为这些自由德性提供的思想资源当中，一些古典文本，其中关于公民德性、共同善的观念，是非常重要的。

周濂：您认为存在一个德性的高低排序吗？您认为宽容和公正是现代社会中最重要的价值吗？

桑德尔：我不认为这是一个价值排序的问题，因为我和自由主义的辩论并不是因为我认为他们太强调宽容和公正了，而是他们为宽容公正等"自由德性"提供的基础不够坚实。我并不想找到比宽容、公正更重要的价值，我只是想给它们一种新的诠释，使之有一个更深厚的道德以及实践基础。所以我不想找到一个宽容公正"之上"的东西，只是想—

刘瑜：找到宽容公正"之下"的东西。

桑德尔：对，"之下"以及"之中"的东西。

公民有效参与，以绽放人的潜能

我所理解的好社会，是那种帮助人们实现最大潜能的社会，让人们最大限度地"绽放"。对民主最好的辩护来自我们对人类潜能绽放的向往。

刘瑜：我还有一个问题。您在书中谈到，"同意"既非道德义务的充分条件，也不是它的必要条件——

桑德尔：这让你有所不安。

刘瑜：对，因为民主的精神在很大程度上是同意的精神。如果"同意"并非道德社会的前提，那么我们是不是可以说，道德社会并不需要民主？或者说，在您看来，如果没有民主，我们可能建立道德社会和正义社会吗？

周濂：我也有相似的问题，因为在当代中国，在民主问题上存在重大的辩论，而您写了一本《民主的不满者》，所以我们想知道您的看法。

桑德尔：我所理解的好社会，是那种帮助人们实现最大潜能的社会，让人们最大限度地"绽放"。这可以追溯到亚里斯多德的政治观念，而这一观念的一个重要组成部分是"分享"和"自治"。亚里斯多德认为，"分享"和"自治"是人类"绽放"的一个必要因素，因为他认为人类的本性之一就是共同商讨什么是"善"。我认为这是一个非常有力的观点。如果那样的理想是值得追求的，那么，接下来的问题就是：什么样的政治体系能够促进人们在政治当中实现有意义的参与？我们今天看到的世界上各种形式、程度不同的民主———尽管有其不完美之处———似乎指向那个理想。它们肯定还没有实现那个理想，比如金钱在政治竞选当中还是影响太大，导致人们在政治当中还不能完全有意义地实现参与，但民主制度至少指向那个理想。



刘瑜：那么，您的意思是，民主是意义重大的，但其意义不在于实现“同意”，而在于它帮助人们实现“分享”和“自治”，从而实现人类潜能的绽放？

桑德尔：对，那正是我的意思。很多西方的哲学家可能会不同意我的看法，他们可能会说：把人类潜能绽放作为政治的目标，这太理想化了，太苛刻了，民主的意义在于给人们追求自利时有一个政治渠道，投票的含义就是表达你的个人偏好而已。我认为这种说法削弱了民主的含义，因为它把民主看成市场的一种，这是一种“消费主义”的政治观。这就是为什么我强调对公益的协商、多元化的意义，以及实现人类绽放的终极目标。有些人持个人主义的民主观，但我认为对民主最好的辩护来自我们对人类潜能绽放的向往。

市场不是目的，只是工具

市场对于组织生产、制造繁荣是一个宝贵的工具，但市场不是生活的全部，因为存在着“市场价值”将“非市场价值”挤出我们的视野的危险，这些“非市场价值”包括正义、公正、平等、社区感以及人与人之间的相互责任感。

周濂：1998 年，你在一次演讲中讨论了“钱不能买到什么”这个问题以及市场的局限性。您可能已经注意到，中国现在是一个高度商业化的社会，您对这种状况有什么建议吗？

桑德尔：我的建议和我对美国社会的建议一样，因为美国也是一个高度商业化和市场化的社会。我的看法是，市场对于组织生产、制造繁荣是一个宝贵的工具，在中国，过去几十年市场也非常有效地促进了社会繁荣，但市场不是生活的全部，因为存在着“市场价值”将“非市场价值”挤出我们的视野的危险，这些“非市场价值”包括正义、公正、平等、社区感以及人与人之间的相互责任感。美国存在这种危险，欧洲有些人也担心这种危险，在中国，当我得知市场的势头时，我也有同样的担忧。所以我的建议是，市场是促进繁荣、组织创造性生产的工具，而且是宝贵的工具，但它不是目的，一些更重要的、道德的目标不应该被遗失或者遗忘。事实上我现在正在写的书，书名就叫《钱不能买到什么：市场的道德局限》。

周濂：我的最后一个问题是，您如何描述中国的政治体系？

桑德尔：你能给我一些选项吗？

周濂：比如，社会主义？民族主义？资本主义？等等。

桑德尔：我应该问你这个问题。你怎么回答这个问题？

刘瑜：也许上述选项都是对的……好了，桑德尔先生，我们已经用完了采访时间，非常感谢您接受访谈。



桑德尔：谢谢，我非常享受我们的谈话。

（录音整理：刘瑜）

【原文链接】 【回到目录】



10-7 许纪霖：核心价值，自由主义的还是儒家的？


许纪霖，华东师范大学历史系教授。

“

自由主义相信，最好的人生是自由选择的人生，但究竟什么是“好”，自由主义并没有实质性的结论。这就是为什么许多中国人一方面相信自由、平等、公正这些自由主义的基本价值，另一方面又同时会成为基督徒或者儒家的原因。

”

本次会议（苏州春秋学院当代中国的伦理规范与价值观念学术研讨会）讨论的主题是：当代中国的伦理规范与价值观念。为什么要以伦理规范与价值观念为主题呢？我们知道，近几年中国崛起，世界瞩目。尤其是 2008 年世界金融危机席卷全球，整个西方世界似乎趋于没落，但中国好像是“风景这边独好”。但网络上也流传着一句话，今天的中国是一个“形势大好、秩序大乱、人心大坏”的时代。不久前发生的温州动车追尾事故，令公众最愤怒的，还不是高铁大跃进给乘客带来的时间损失和人身伤害，而是铁道部门对此事件善后工作中的冷漠。这种冷漠当然与“铁老大”的官僚体制有关，但是否还有更深层次的原因？“铁老大”一直欠受难者家属和中国公众一个有诚意的、有人情味的道歉，他们总是相信用钱可以搞定一切，似乎给了钱，一切就完事了。这种以金钱代替伦理的态度，在某种意义上，成为当今中国社会的一种风气。官员相信人民内部矛盾可以用人民币解决，无良商人制造毒奶粉、毒馒头和各种有害添加剂，跌倒的老人没有人敢去搀扶等等，很多原本只需要用简单的常识和内心的良知就能判断是非善恶的问题，今天统统发生了问题。我们不禁要问，社会秩序到底出了什么问题？为什么会“秩序大乱、人心大坏”？

这就需要来讨论“当代中国的伦理规范与价值观念”。这个议题下面，有两个分议题：“如何重建当代中国的伦理规范”和“当代中国需要什么样的价值与信仰”。“伦理规范”和“价值信仰”这两个概念既有密切的相关性，又存在区别。简单来说，伦理学将伦

理道德分为规范伦理和德性伦理。规范伦理涉及社会秩序，一个正常的社会，总是需要一套公共的伦理规范，其中涉及的不仅仅是法律制度，而且需要一套伦理准则。“法”的背后一定要有自觉的伦理道德支撑，否则这个“法”就是外在的、强制性的法律，人们内心不认可，就不会自觉遵守，反而会去尽量躲避惩罚，冲击法律和伦理的底线。与社会公共的规范伦理相对，同时又是密切相关的，是个人的德性伦理。这涉及到当代中国人需要什么样的价值信仰？什么样的价值观是好的价值观？伦理规范与其背后的价值信仰是不可分离的。孔子讲“仁”与“礼”，“仁”作为一套价值观，需要通过社会伦理之“礼”得以实现。而一个“礼”的社会，又有赖于众人内在的德性。孔子之后，分为孟荀两家。孟子着重修身和心性的内在德性，而荀子强调外在的礼治。那么，伦理规范和价值观念究竟哪一个更重要？制度重建的同时，要不要一套新的伦理规范和核心价值来支撑制度和法律？这些问题显然是需要我们深入讨论的。

今天的中国显然是一个多元价值观的社会，有信仰儒家的、自由主义的，也有信奉基督教、佛教、道教和伊斯兰教的，还有的人什么都不信，相信价值相对主义或者价值虚无主义。在这样一个价值多元的社会里，一方面出现了价值虚无主义和实用主义倾向，另一方面却又是各种各样的宗教回潮和复兴。这是一个非常有趣的现象，不仅仅是中国，甚至是一个全球化的现象。从整个社会来看，今天的中国进入了一个“秩序大乱”的时代。这个“乱”不仅仅是表层的“乱”，更重要的是心灵秩序上的“乱”。这种“乱”，表现在各种伦理的底线，不断地被突破。其中的原因之一，乃是维系社会的核心价值，已经愈渐模糊。我所在的华东师范大学中国现代思想文化研究所，前几年曾经做过一个全国性的抽样调查，考察当代中国人的精神生活。其中有个问题：“你是否同意这样的观点；人们的价值观各不相同没有什么好坏对错之分？”，竟然有将近六成的受访者同意这个看法，这是一个惊人的数字，赤裸裸地折射出当今中国核心价值的危机。

如何来克服危机？事实上，无论是当代中国的各种宗教复兴，还是儒家和自由主义，都在试图寻找解决危机的方式。宗教今天暂且不论，我们现在来看自由主义和儒家这两大显学，是否可以提供社会共识所需要的核心价值。

首先，就自由主义来说，它确实提供了一套什么是“正当”的伦理规范。但自由主义是否有自己的德性伦理？什么是人的存在？人存在的意义是什么？什么样的生活是“好”的生活？这是价值观念所追寻的一个终极性问题。自由主义能够为之提供方案吗？显然，自由主义为我们提供了何为“正当”的伦理，告诉我们自由、平等的价值观念，但在回答上述与终极性相关联的存在和意义问题时，存在着不足。自由主义告诉我们的，只是人们如何共同相处，如何形成一个自由、平等的政治共同体。但什么样的生活是好的生活？什么样

的人生才有意义？这些存在层面上的问题，自由主义并没有特定的答案，只是为每个人自由选择自己认为好的生活，提供制度性的保证。自由主义相信，最好的人生是自由选择的人生，但究竟什么是“好”，自由主义并没有实质性的结论。这就是为什么许多中国人一方面相信自由、平等、公正这些自由主义的基本价值，另一方面又同时会成为基督徒或者儒家的原因。

我们知道，社会同时存在着两套秩序，一是社会政治秩序，二是心灵秩序。自由主义在社会政治秩序上有一套完整的学说，但在心灵秩序方面却无直接的、实质性的答案，这就意味着，自由主义要在当今中国生存和发展，不得不面临两种选择：第一种选择是发展出一种至善的、整全性的自由主义，整合社会的政治秩序与心灵秩序，让自由主义成为一种文明。这种文明与古代基督教文明、印度教文明、伊斯兰教文明和儒家文明一样，是能够解决人的终极价值和人生意义问题的。显然，自由主义至今也未能发展出一套能解决终极信仰问题的文明，也因此它无法替代各种轴心文明。

第二种选择是自由主义承认自己的不完备性，致力于将自由主义与各种轴心文明结合起来，以形成社会的核心价值。如何结合呢？在中国，这是自由主义和儒家所共同面对的问题。自由主义如果自身无法成为整全性文明的话，在中国就不得不考虑与儒家文明的对话和融合的问题。自由主义作为一种非整全性的政治哲学，其自身是比较薄的，要使得自由主义厚实起来，只有一个出路，从各种轴心文明当中寻找自己的根源感。这个根源，可以使得自由民主不仅在政治上是好的，而且在文化上是值得认同的。自由主义建立了一个低度、合理的制度平台，然而这并不意味着人们生活的所有。自由主义有其不可超越的盲点和死角，而这些死角是需要儒学、佛教乃至神学来填补的。即使制度平台建立本身，其背后的公共文化也无法忽视这些整全性宗教和学说的滋养。

自由主义从其发生学来说，与基督教文明有着无法割断的历史和思想联系，然而到了现代社会，自由主义开始与其基督教文明的母体分离，成为一个“无根的自由主义”。“无根的自由主义”也有可能成为一种“多根的自由主义”，自由主义成为全球普世制度和价值之后，尝试在基督教之外的儒家、印度教、伊斯兰教等各种其他轴心文明内部寻找自己的文明之根，以获得更深厚的价值基础。自由主义的根在文明之中，除非它自己发展出一套新的轴心文明，一套足以替代各种轴心文明的整全性哲学：其实，自由主义最大的生命力，乃是其多元性，可以与各种宗教、哲学和主义相结合，产生基督教的自由主义、儒家的自由主义、佛教的自由主义、社群主义的自由主义等等。“多根的自由主义”意味着自由主义假如要使得自己更厚实一些，必须面对和正视各种文明，而不是固守于自由主义自身的学理。



现在回过头来看儒家文明。儒家在清末民初遭遇毁灭性打击，走向解体。但一个多世纪以来，几代儒家知识分子也不断努力，争取儒家的复兴。儒家分为内圣之学和外王之学。新儒家在内圣方面的重建比较成功。通过几代新儒家的努力，儒家在个人如何安身立命这方面有了新的理论建树，提供了一整套在现代社会中的儒家所理解的人生意义和终极价值，为学界所公认。问题在于，儒家有可能成为中国人的价值共识吗？成为中国人的“公民宗教”吗？儒家如何适应现代的多元社会，如何与现代的市场、法律与政治制度契合？牟宗三等新儒家试图从老内圣中开出新外王，但至今没有成功，就核心价值来说，“内圣”的确可以解决私人领域的信仰问题，但在公共领域内，儒家要成为公民宗教，要成为制度的一部分，显然还有很长的路要走。在新的一代儒家之中，近一年已有不少人提出了重建儒教和儒教宪政，试图将儒家宗教化，并且建立儒家式的政治制度。其中最有影响、也最极端的当属蒋庆，他一反牟宗三等从内圣开外王的心性儒学方法，认为儒学之中，内圣是内圣，外王是外王，二者平行发展，彼此不可取代。蒋庆心目中的外王之学，乃是汉代董仲舒所代表的公羊学，他设计出一整套以儒家贤人为核心的王道政治，试图取代现代的自由民主制度。这套带有原教旨主义色彩的儒教以及儒教宪政，虽然有一些合理的想象在里面，但在现代社会里面，既不可欲，更不可能，只是一个美丽又恐怖的政治乌托邦。

因此，我认为无论是自由主义还是儒家，都不可能抛弃对方单独完成重建当代中国价值共识的历史使命。无论情愿与否，两大显学只有“携手”，才能成功。当然，“携手”并不意味着机械组合。无论是自由主义，还是儒家内部，流派众多，存在各种多歧性。好几年前，甘阳就提出要“通三统”，即把儒家的传统、西方启蒙思想的传统和毛泽东的社会主义传统“统”起来，将这三种重要的传统勾兑，调配成中国新的价值和制度。我们很难评判这个说法对还是错，但问题在于：我们应当“通”什么样的“统”？因为不论是传统的儒家、西方的启蒙思想抑或是毛泽东的社会主义，其内部都非常复杂。“勾兑”得当，会成为一套美好的制度，取了三家的糟粕，岂非是最坏的结果？与其争论要不要“通三统”，倒不如好好研究“三统”内部的复杂性和多歧性，如何按照中国人未来的理想生活，有选择地获取三种传统的正面价值和历史资源，并且以适当的方式加以整合，形成中国人的价值共识，并且加以建制化，发展出既不违逆普世价值、同时又有中国特点的制度。

当今中国是一个伦理底线不断被突破、价值共识严重匮乏的时代。社会分裂至此，当务之急乃是需要社会各界通过理性的交流和对话来重建社会底线，寻找共识。这种共识不仅是制度层面上的共识，也应该是核心价值层面上的共识。



【原文链接】 【回到目录】



10-8 徐友渔： 进入 21 世纪的自由主义和新左派


徐友渔，中国社会科学院哲学研究所研究员

“进入新世纪之后，自由主义与新左派的区别不仅表现为理论上的争论，而且表现在实际行动方面，特别明显地表现出对社会上不断出现的维权活动的兴趣和介入程度，以及所起作用等方面的显著差别。”

自由主义和新左派在上世纪中后期几乎同时出现于中国社会思想舞台，它们之间的争论构成了那一时期思想派别之争的主要内容，引起了海内外的极大关注。进入新世纪之后，中国的这两个思想流派怎样了，它们是否还存在，是否还在争论？它们是否继续对中国的现实问题发表意见，是奄奄一息，还是保持活力？

根据有些人的观察，自进入 21 世纪后，自由主义和新左派已经风光不再，它们的争论也烟消云散。根据有些人的判断，自由主义和新左派本来就是舶来品，时髦一阵之后就该偃旗息鼓了。但在我看来，它们的争论仍然在继续，只不过随着形势的变化，争论的内容和方式有变化，许多争论并不像以前那样表现为亮明旗号的公开对立。另外，由于民族主义、文化保守主义再次崛起而且发展势头很猛，格局从二元对立变为三脚鼎立，交叉、联合的情况时有出现，阵线变得不那么分明。

进入新世纪后，自由主义自身的发展甚至分化成为值得关注的动向，它与文化保守主义的关系也引起了人们较大的兴趣和较多的评论。

“自由主义”和“新左派”是帽子还是事实

早就有人从不同的角度质疑，到底有没有自由主义与新左派之争；甚至有人怀疑，所谓自由主义和新左派，到底是真实存在的思想派别，还是某些人出于某种目的给自己或者给对方贴的标签。一个有趣的情况是，自由主义者都坦然承认自己的称号，承认存在立场的对立和观点的争论，而新左派则竭力否认这种称谓和这场争论。比如，被认为是新左派主要



代表人物的汪晖多次谴责使用这样的称呼和描述这样的争论，他说：“我本人从不赞成用‘新左派’和‘自由主义’来概括知识界的分歧和论争，也反对一切给别人戴帽子的方式。”[i]

我曾指出，两派观点之争是不可否认的事实，有大量的文本为证据。我把自己较为熟悉的争论情况归纳为以下 7 个方面，显而易见，这样的分歧和对立用“自由主义与新左派之争”来分类是恰当的：1、对于腐败和社会不公正原因的分析，一派认为是市场经济和国际资本，一派认为是不受限制的权力的寻租行为；2、对于全球化和加入 WTO 的态度，一派反对，认为对于现存不公正的世界资本主义体系，不能加入，只能革命，一派认为加入利大于弊；3、关于如何认识、判断中国的国情，一派认为中国已经成为资本主义社会，因此诊断中国的问题就是诊断世界资本主义体系弊病的问题，一派认为中国问题主要不是资本主义性质，是新形式下的老问题；4、关于如何看待大跃进、人民公社、文化大革命，一派认为否定过头，抛弃了宝贵的社会主义遗产，一派认为批判和清理还不够；5、对于上世纪 80 年代的新启蒙运动和五四新文化运动，一派认为是西方话语霸权的反映而主张批判性反思，一派认为被打断应该继承发扬；6、关于现代化或现代性，一派质疑，一派肯定，认为应该大力追求；7、在一系列国际问题，比如美国出兵伊拉克、对 9. 11 恐怖主义袭击的态度和应对等，有不同的立场和表态。[ii]

从双方所援引的西方理论资源也可以明显看出自由主义与新左派的对立：一方喜爱引证或介绍洛克、休谟、孟德斯鸠、亚当·斯密、爱德蒙·伯克、哈耶克，以及中国的胡适、储安平等；而另一方则多引证或介绍萨米尔·阿明、沃伦斯坦、贡德·弗兰克、爱德华·萨依德、多斯桑托斯和乔姆斯基，等等，这两个谱系的特征和名称是一目了然的。

有人，特别是一些新左派，说“自由主义-新左派之争”是自由主义派发明的词汇，企图用这个称谓捞取好处，事实并非如此，最早使用“新左派”这个称呼的并不是自由派。据李扬考证，中国的“新左派”称谓最早出现在１９９４年７月２１日，在这一天的《北京青年报》上，杨平在评价崔之元的文章“新进化论·分析的马克思主义·批判法学·中国现实”时，称中国出现了“新左翼”。《二十一世纪》在 1996 年 2 月号上刊登卞悟反驳崔之元、甘阳，张隆溪批评张颐武的文章，使用了通栏大标题“评中国式的‘新左派’与‘后学’”。

虽然汪晖在国内一再表示他反对用“新左派”和“自由主义”来说明知识界的分歧和论争，谴责这是“给别人戴帽子的方式”，但他在接受国外《新左派评论》杂志采访发表的谈话表明，他完全清楚这两个名称的出现是中国社会条件变化和知识界立场分化的产物。让我们来看看，对国外的新左派同道他是怎么说的。



《新左派评论》的编辑提问说，80 年代是改革派和保守派的对立，90 年代措辞和划分变了，人们开始谈论自由主义和新左派，原因何在？汪晖详细地（也是较为客观地）分析了社会状况的变化和知识分子立场的分化，认为用“改革”、“保守”难于表达实际内容，政治词汇因此发生变化，这大致始于 1993 年，标志是崔之元、甘阳在《二十一世纪》上的文章，在这种语境中开始说“新左派”。

《新左派评论》编辑的提问表明，连他们都对中国的情况很了解，那就是，1989 年后，官方的政策使得这种情况出现了：“自由主义”一词表达了对政府既支持又批评的立场，赞成市场化，不赞成言论控制和违反人权，这种态度的基础是：我们是自由主义者，因为我们信仰自由，而自由的前提是私有财产占主导地位，因此多数中国知识分子从 90 年代起自我定位为自由主义者。当问及情况是否如此时，汪晖对此作了肯定的回答

特别有意思的是，汪晖也表示他知道“新左派”一词最早出现于《北京青年报》，他说，他看了报纸，认为该报是以正面口气用这个词，不过，因为该报编辑是新权威主义的支持者，所以他疑心“新左派”一词是用来打自由主义的棍子，这就是他本人一直犹豫在中国的语境中使用这个词的一个原因。[iii]

显然，汪晖对情况了解得一清二楚，他因为公正和大度的缘故，为了不委屈中国的自由主义，才没有用“新左派”这个词。但他的公正和大度是说给外国人听的，在国内，他有完全不同的说法和面孔。

从理念到实践：维权活动

进入新世纪之后，自由主义与新左派的区别不仅表现为理论上的争论，而且表现在实际行动方面，特别明显地表现出对社会上不断出现的维权活动的兴趣和介入程度，以及所起作用等方面的显著差别。

维权活动不能说是自由主义的社会活动，也不能说是自由主义领导的运动，但是，在维权活动中总是可以看到自由主义者的身影，听到自由主义者的声音，他们把维权当成是自己的理念在实践中的延伸，他们使维权活动明显具有保护个人权利、保护合法的私有财产、理性抗争、在法治的轨道上解决问题的诉求特征。对他们来说，自由主义理念和实际的维权天然地、内在地一致。

与自由主义者的积极、活跃形成对照的，是新左派们的悄然无声，几乎不见踪影。这有理论上的原因：他们虽然一直空谈人民民主、大众参与，但那是一种对应于巴黎公社、苏维

埃和文化大革命中“群众运动”的概念，他们拒斥个人权利和保护私有财产的观念，当农民被剥夺土地，在村委会选举中遭到压制时，当城市里的拆迁户被剥夺时，新左派可能认为受害者是在捍卫个人利益、私人财产，他们不是那种大写的“人民”；这更有实际的道义勇气方面的原因：新左派的批判和反抗精神从来都是避实就虚、舍近求远，他们可以唾沫四溅地痛骂另一个半球的美帝国主义，而对身旁的不公视而不见、装聋作哑。

甘阳是一个很说明问题的事例。他曾十分高明地指责自由主义的自由是知识分子珍爱言论的自由，与人民大众的生存无关，他把这叫做贵族的自由，而标榜自己主张的是弱者的权利、平民的自由。但当需要为弱势群体说话时，当维权运动不断发生时，他做了什么，说了什么呢？其他新左派的代表人物又做了什么呢？他们当然可以什么也不做，只是不能指责对手是贵族，而自己是为着弱势者和平民。

孙志刚事件是一个很好的例子。孙的惨死凸显了公民权利和国家执法机关滥用权力的问题，在维权过程中扩展到新闻自由、言论自由，对法律的违宪审查等问题，自由主义者根据自己的信念，顺着自己熟悉的理路，义无返顾地与这场维权运动打成一片。在事件发生大约两个月之后，某些新左派也草拟了一封“就孙志刚事件致全国人大书”，但其内容真是让人哭笑不得。下面是我婉拒签名时所作回复的一些内容，我想说的是，禀持新左的理念，想做维权的事都难，因为缺乏相应的思想资源和气质。

一、这是“就孙志刚事件致全国人大书”，但孙志刚事件在其中所占分量很小，一开头的文字完全不提孙志刚事件，其诉求也不集中于此事件。书中谈到“两极分化”、“共同富裕”、反思和阻止“减员增效”、“教育产业化”，这些我个人是支持的，但这些问题显然涉及到国内不同人对目前中国社会形势的不同见解，与孙志刚事件并无直接关系。

二、说“非典型肺炎，由于缺乏社会保障措施，造成了大规模爆发”，这有很大问题。海内外绝大多数人都看得清楚，疫情未得到及时制止，关键是新闻自由-言论自由问题，从而是政治体制问题。我不知起草者为什么要避重就轻。“缺乏社会保障措施”，可以是经费不足的问题，也可以是确定资源分配和社会福利优先性的问题。

三、说“由非典型肺炎和孙志刚事件，我们认识建立社会紧急应变机制的重要性和社会团结的重要性”，也是避重就轻之谈。孙志刚之死，完全是“专政机关”人员草菅人命之所为，由此的诉求方向应为尊重人权和法治，我知道这两点是很多人一直回避的。说实话，一个无辜大学生被活活打死，结论和反应是“我们认识建立社会紧急应变机制的重要性和社会团结的重要性”，这不但使人哭笑不得，简直令人气愤。



四、文本说，“必须废除一切不符合宪法和法律的规定和制度，必须改革收容和暂住证等制度”，这是对的。但紧接着说“社会救治只能施之于需要救助的群体和个人，社会救助不能违背任何被救助者的意愿”，这使人感到莫名其妙。我怀疑起草者的理解是，收容制度还有好的一面，比如收容救助无家可归者，应对其一分为二，故强调要尊重被救助者的意愿。这是不了解收容制度的实际情况，不了解法学界关于废除收容制度的长期努力及其原因。这个文本的起草者的认识大大低于上世纪 70 年代末中国法学界的水平，那时的要求就是废除收容制度，而不是完善它，或在实施时要因人制宜。起草者不知道收容遣送制度的要害是：它是违反宪法的恶法，它赋予警察剥夺人身自由的权力，他们以为可以发扬此制度中慈善的性质和社会福利的好处。

与此相反，自由主义者很容易比较深刻地理解和阐发维权运动的意义，他们不但用行动参与和支持维权，也用理论激励维权。比如，有人在总结维权运动的特征时说：“其一，这些民间维权都与整全性的社会政治诉求无关，而与在市场化进程中得到滋长但尚未得到保障的各种个人权益相关。80 年前，胡适曾告诫青年说‘为自己争自由，就是在为国家争自由’。对个人权益的维护和保守无疑具有眼下的正当性，同时也是在为更重要的政治制度的变迁，奠定一种心平气和的社会道义与心理基础。其二，这些以‘民权’为诉求的维权活动，都主动遵循法治化的渠道，同时也在利用和拓展着法治化的空间。法治是一种最具有连续性的统治，它不用社会的刚性断裂来寻求变革，也不通过对个人既得权益的否定和藐视来重新界定起点。从法治的角度看，‘新民权运动’恰恰是一种在社会变迁中最有利于强化和弥补社会连续性的争自由方式。当越来越多的人在维权活动中，将自己的蝇头小利或者身家性命放进来，这种公民权利与个人利益的投入正是社会稳步前行的最可靠的保障。”[iv]

一位媒体人士的观察和评论很说明问题：“孙志刚案对自由主义的时评写作，确实是一个基督复活的日子。在孙志刚案之前，属于自由主义的时评基本在网上，该案之后，自由主义者规模地占领了新闻媒体的时评写作，例如秋风和王怡成为《新闻周刊》的主力。”[v]

改革：令人尴尬的两难局面

中国的改革已经进行了四分之一世纪，从综合国力的角度，从 GDP 的帐面数字看，它取得了举世瞩目的成功，但从道义和人心看，它相当失败。官员-管理者曾经是改革的阻力，现在成了动力，因为他们“近水楼台先得月”，体会到了从公有制到私有制的转变对他们不



是威胁，而是机会，是寻租，进行权钱交易的机会；而对那些坚持道义立场和承担改革代价的人来说，从上世纪末起，改革的乌托邦就不断破灭，现状令人难以忍受。

从 2004 年 6 月起，郎咸平公开批评海尔、ＴＣＬ和格林柯尔 3 家公司利用产权改革侵吞国有资产，引起媒体和民众广泛关注、经济学界的各种反应和企业界的强烈反弹，引发了又一轮关于国企改革的争论。国有企业的产权改革是当今改革的重头戏，但在这个过程中，掌权者-管理者私分公有财产，国有资产大量流失，下岗工人处境悲惨，从而产生社会不公正的问题。

从媒体（包括网络）反映的民意看，支持郎咸平的意见是一面倒，那些批评郎咸平的学者受到很大责难。总体上说，新左派是大力支持郎咸平的意见，而主张市场化的自由主义经济学家则站在郎的对立面。但细致观察和深入分析之后可以发现，不能把事情简单地说成是支持还是反对国企的产权改革，说成是新左派与自由主义的对立。

经济学家张维迎的反应被视为经济自由派的典型立场，他强调要善待为社会做出贡献的人。他说，国有企业改革的过程，就是一个社会财富不断增加的过程，认为“只要有人赚钱，就一定有人吃亏”的观点，是极具误导性的。不能看到买的人赚钱了，就说国有资产流失了。他认为更严重的问题，反而是国家政府部门对私人资产的侵吞，不能因为会出现国有资产流失的可能，就终止国有企业的改革。他特别强调改革的时间价值，在回答“可不可以把产权改革的步子放得慢一点”的问题时，他说：“现在很多政府官员害怕承担责任，他并不是真正害怕国有资产流失，而是害怕承担国有资产流失的个人责任，所以很多改制方案他能拖就拖。就好比，这个西红柿放着放坏了，我没有责任，但如果这个西红柿卖了，而人家说我卖便宜了，这是要承担国有资产流失的责任的，那肯定就不卖了。难道我们现在还要国有资产就这样子流失吗？”

在 8 月底举行的“国资流失与国有资产改革”研讨会上，新左派经济学家左大培、杨帆等与郎咸平一同出现，并且在郎咸平发言之后，相继发表了言词激烈的“挺郎”观点。9 月底 10 月初，“挺郎”派通过网站作出一系列强烈表态，被形容为国内本土派、实践派、非主流经济学家出面集体支持郎咸平，一举改变了郎咸平孤军奋战的局面，将“郎顾之争”引向社会大讨论的阶段。其中有人说，从 1997 年以来，人们普遍感受到所谓国企改革实际上就是国有资产的廉价大转移，是将 50 多年来广大工人和干部用心血和汗水积累起来的国有资产廉价转移到极少数现任企业和地方、部门的领导手里。说得直白一些，就是一些官员和企业家在合伙盗窃国资产。还有人说：“我们不仅需要中国的普京，严厉打击那些掠夺人民而致富的富豪，我们更需要真正的清算：对那些借‘改制’掠夺人民财产的人进行清算，对那些推行权贵资本主义的贪官污吏进行清算，对那些有意识支持掠夺人民财产的

人进行清算。不能再宽容他们的掠夺罪行，要把人民的财产夺回来，把人民的权力夺回来！”这些激烈的言辞使得郎咸平感到有必要划清界限，表示自己与其完全无关。

郎咸平的问题是，他主张不搞产权改革，不承认国企存在的问题，认为国企经营得很好，效益不比民企差，他为了证明这一点使用的数据来自于国有垄断性行业在香港的上市公司，没有什么说服力。他的观点有变化，后来又说同意国有企业应该改革，只是主张应该按他所总结的“青啤模式”进行。这就使得双方在大方向上没有太大差别，只是强调和侧重点不同。

可以说，大多数自由主义者并不持市场至上和不要公正的观点，可以把他们的立场归结如下（事实上他们从来都是这样表达的）：一、坚决主张以市场经济为导向的改革，以形成最终能防止权力参与掠夺的机制；二、批判现行改革中严重的不公正，要求规范市场经济体制，排除权力的干预；三、认为解决问题的根本办法和当务之急是立即把政治体制改革提到议事日程上来。

作为对比，可以把自由主义与新左派的分歧理解为：一、前者提倡并力图推动市场经济，大谈规范的、较为理想的市场经济的好处，包括对于实现社会公正的根本好处，而后者主要谈市场经济的弊害；二、前者批判现行的权力主导的改革，但没有断定目前改革的性质就是赤裸裸的掠夺和抢劫，而后者对现行改革的批判要严厉得多，基本上是持全盘、彻底否定的态度，甚至主张不改革；三、自由主义者有一个宪政民主的目标和纲领，而新左派没有表现出对于政治体制改革的兴趣。

有一个情况很有趣，身居海外，自称原教旨主义和纯正的新左派的陆兴华认为，在没有民主宪政、法治框架、民意表达和民众参与的情况下，谈论和争论目前的国有资产的产权改革，是极其困难，甚至没有意义的。他指出，政治改革严重滞后，这就是问题的症结。显而易见，这种立场从思想到语言都是标准自由主义的。

这场论战使得所谓经济自由主义和政治自由主义的区分明显起来，显然，这是既分享某些重要的理念和价值（比如个人自由、法治、政府权力的制衡、市场经济），又在某些重大问题上有区别（比如对现实的批判态度，对贫富差距和社会不公的重视）的，两种牌号的自由主义。而以前新左派在论争中的做法是以经济自由主义中那些遭病垢的主张为靶子，攻击政治自由主义。可以说，这种混同基本上是有意的。例如，我多年前就对经济自由主义提出批评：[vi]



有人（比如有个别经济学家）把适用于理想市场条件下的学说、理论、概念、公式用于分析当前中国经济问题，而无所不在的权力干预，多变的政策使他们的研究纯属纸上谈兵。有人把中国的民主进程等同于中产阶级的形成和发展，认为除了等待这个阶级的壮大之外不能做其他任何事，他们对于民主的意愿和参与，不是抱怨，就是咒骂。

……在中国，确实有人认为市场化就是私有化，以加快改革步伐为借口肆无忌惮地化公为私，把改革的成本和代价全推到普通人民群众身上。可能有少数自命为自由主义者的人支持或默认以上言行，但真正的自由主义是与此格格不入的。

曾经有人主张，根本不应承认经济自由主义是自由主义。这不是实事求是的态度，大力主张市场经济的学说应该是自由主义的一个品种，它在论证和推动市场经济方面的作用不容否定。老左派以批判新自由主义为名对它大肆批判，从 2005 年夏季开始在经济学教育和经济学教科书领域中的清算，说明经济自由主义的正面作用不容否定。

自由主义、新左派与传统和文化保守主义

在上世纪 90 年代的后半期，自由主义和新左派是民间思想舞台上的主要角色，形成二元对立。而在新世纪，文化保守主义出现了，二元对立变成了三角关系，国学热和文化保守主义的发展势头很猛，大有后来居上的意味。认真说来，国学热在 90 年代上半期就出现过，但在老左派正统思想的警告和讨伐之下仓皇退却、无疾而终。这一次情况不同了，在 2004 年，由于“读经”口号的出现以及《甲申文化宣言》的发表和其他事件，有人把这一年命名为“文化保守主义年”，2005 年发生了一系列与中国传统儒家思想学说有关的事件，引起人们的广泛关注和讨论。[i]

新左派思潮和自由主义都源自西方，初看起来与中国传统的思想文化天然隔膜，但是，在新世纪，它们与传统的关系并没有那么简单。

新左派如果禀承老左派的精神，应该继续把传统文化当成所谓“封建主义”的东西来批判。但是，新左派除了把“资本主义”当成头号敌人之外，与西方的后现代主义非常接近，对启蒙、理性、法治、现代性持敌意，认为自由主义坚持这些价值的普遍性是错误的。如果说儒学是从前现代的角度批判以上价值，新左派则从后现代的角度进行批判。在对“资本主义”和现代性的前后夹攻中，二者找到了共同之处，可以配合之处。

当代中国的自由主义与以胡适为代表的，在五四新文化运动中激烈批判传统的自由主义有传承关系，但是如果说中国老的自由主义受杜威、拉斯基的影响因而带上社会主义或社会



民主主义的色彩，那么当代的自由主义者中不少人则大受爱德蒙·伯克和哈耶克的影响，他们非常重视和珍爱传统，不能接受传统的断裂。一些中青年学者的思路是：对于像中国这样历史悠久、文化丰富的国家，难于想象文化基因的彻底改变，难于相信可以彻底抛弃自己的文化传统白手起家或另起炉灶地追求现代化和宪政民主，既然自由主义不是出自本土，不以某种方式与传统接榫，难道可以在文化上脱胎换骨、全面移植？

2004 年 12 月 28 日，文化保守主义刊物《原道》的编委会为庆祝杂志创刊 10 周年，在北京举办了主题为“共同的传统——‘新左派’、‘自由派’和‘保守派’视域中的儒学”学术座谈会，这是一个思想立场表达和碰撞的场合。从会场上的发言情况看，新左派对文化保守主义并不反对，但具体想法不多，而自由派则有较多思考，不论是持同情性支持还是持批判性反对立场。事实上，在 2004 年和 2005 年围绕国学的讨论中，不论是发表正面还是反面意见，自由主义者都十分积极、活跃。

当今自由主义者中，最早、最深入和系统考虑自由主义与儒学相结合的是刘军宁，他早在上世纪 90 年代初就提出：“儒家和自由主义是两种根本不同的传统，但同作为人类生存经验和智慧的结晶，无疑应有相通之处。”他提倡一种儒教自由主义，“在政治上，儒教自由主义表现为代议政治、宪政法治、政党政治加上儒家的施政作风。在经济上，实行自由市场经济，加上克勤克俭、互帮互助的儒家工作伦理，同时政府受儒家富民养民思想的影响对经济生活进行积极的调控管理。在道德文化上，儒家自由主义既引入自由主义对个人权利、自立自主精神的强调，又保留了儒教忠恕孝顺、尊老爱幼、重视教育和注重集体利益等价值倾向。”[ii]

2004 年十分引人注目的一件事是，在读经争论中，一批年轻的自由主义的学者，比如王怡、秋风、刘海波、范亚峰等，都明确表示支持，都强调中华文化传统的价值和重要性，都大力批判理性和启蒙对传统的冲击。他们自称在学理上受到哈耶克和苏格兰学派的影响，把自己的立场称为“中道自由主义”。在他们看来，建立现代宪政制度与保守中国古老的文化传统之间，并无矛盾之处，更有甚者，他们认为脱离传统，依靠批判传统建立的任何体制都具有人为设计的特征，而不具有自生自发的生命力。

王怡说：“我和蒋（庆）先生一样从法学院毕业，我好谈宪政，他专讲儒家。但我和蒋先生一样也持文化上的保守主义立场。何谓保守主义，保守就是保守自由的传统，看待自由的传统胜过看待自由的理念。”[iii] 他还说：“为什么要支持民间的儿童读经，支持儒家道德理想和人伦情感的重新伸张，支持文化保守主义尊敬传统的微弱声音呢？因为从经验主义的角度看，所谓自由就是具有连续性的习惯，而不仅是理念世界中激动人心的诉求。一件东西今天属于你，昨天属于你，明天也属于你。这种具有连续性的占有才构成一

项法治意义上的权利。否则权利就是抽象而虚妄的。一个社会若没有丝毫的传统，将意味着没有丝毫的自由。法治本身是一种保守主义的制度文化，它崇尚连续性，并依赖于整个社会在法律、文化价值、社会伦理乃至私人情感方式上的某种连续性。”[iv]

“中道自由主义”的态度受到保守主义的欢迎，陈明说：“我很看重自由主义学人在读经问题上的出场和言说方式。我一直认为，文化保守主义应该是为了自己民族生命的健康条畅才有所保有所守。因此，它应该把发展自己的传统当做能保能守的前提或条件。与自由主义思想的结合，我觉得是头等重要的。”

尽管许多人产生了一种印象，以为在２００４年这个文化保守年，自由主义和保守主义走到了一起，但这个印象实际上是不准确的，因为并不是所有的，甚至也不是大多数自由主义者都倾心于保守主义，批评保守主义，批评自由主义倒向保守主义的也大有人在。比如，袁伟时对政治保守主义持强烈的批判态度，他说：“其实，简单说来就是一句话：中国要回到政教合一的体制，由儒教的‘大儒’、‘贤儒’加上血统高贵的前贤后裔集体君临天下，保留对国家一切大事的否决权和决定权，需知在三院中他们笃定支配了国体院和通儒院！不过，这样美妙的设计立即会碰到无法逾越的障碍：如何确定那些‘通儒’和‘国体’代表的合法性。”[v]

我在争论中说，如果把“复兴国学”比较平实地理解为知识、教育方面的补课和基本建设，那是没有任何问题的；现在恢复国学的努力之所以正当和必要，是因为人们的国学知识太欠缺，国学在教育中，在人们生活常识中所占的地位和它应有的地位相比存在较大的差距，总之，中国人对于自己的传统文化学术欠债太多。要反对的只是企图恢复传统思想的正统地位，使中国回到“独尊儒术”的时代，不是把儒学当成“文化儒学”，而是“政治儒学”。争论还涉及对国学衰落原因的认定，现在力图复兴儒学的人谈论儒学的衰落不提权力的干预和压制，不提政治运动的冲击，而是一个劲批判眼光向外学习和对内批判的知识分子，对五四新文化运动、对启蒙、对倡导科学与民主进行清算，这不尊重历史事实，也不利于儒学的恢复和发展。[vi]

对民族主义的态度

民族主义是比新左派思潮和自由主义更基本、更广泛的思潮，它在中国源远流长，至少有100 年以上的历史。两派都有一个如何面对民族主义的问题，即表现出对民族主义的亲和性或拒斥性，以及是否形成具有自己特征的民族主义。



民族主义思潮和情绪在上世纪 90 年代就相当盛行，在世纪之交，随着北约在科索沃的干预行动，中国驻斯拉夫使馆被炸等一系列事件，这种思潮和情绪迅速高涨。在一本作为对中国驻南斯拉夫大使馆被炸的反应的书中，作者在序说：“1999 年 5 月 8 日，我们终于看到了我们民族生命的冲动，听到了民族的心灵在呐喊。”作者不同意美国是误炸，说即使是误炸，也说明美国并不在乎与中国的关系，并抱怨说， “另一方面，中国却一直把与美国的友好放到一个极高的位置。二者对比，差别极大。”作者还抱怨说：“中国在过去许多年中，一直力图做一个‘好孩子’，这使得美国这样只懂得力量的国家忘记了中国的实力。”作者建议中国也要做做“坏孩子”，不要怕影响国际形象。作者担心的只是“现在的中国人已经失去了做‘坏孩子’的阳刚之气，这种社会风气之中的颓废之风亟需扭转。”[vii]

自由主义和民族主义都是欧洲随着民族国家兴起而产生的思潮和运动，因此从历史和时间上看，二者的一致或交差之处甚多。不过单从理论上分析，前者重理性，后者重感情；前者重个体，后者重集体或整体；前者重普遍性，后者重特殊性，因此内在矛盾是深刻的。拿左派思潮和民族主义像比较，前者原来重普遍性，但新左派却相反，强调特殊性，尤其是后进国家的左派知识分子，以民族的特殊性来对抗“资本主义”和现代化的普遍性。

甘阳的观点可以说是新左派强调中华特殊性的例证，他说：“在所有‘非西方文明’中，中国与其他非西方文明是不一样的。中国在历史上和西方没有任何关系，是完全外在于西方的，西方也完全外在于中国……中国可能将按她自己的逻辑，而不是按西方的逻辑……今天不但需要重新看改革与毛时代的关系，而且同样需要重新看现代中国与传统中国的关系，不应该把现代中国与中国的历史文明传统对立起来，而是同样要看传统中国与现代中国的连续性。我们今天应该特别强调，中国漫长的独特文明传统对于中国的现代发展具有根本的重要性。现代社会的普遍特点是社会分殊化高、离心力大，因此一个现代社会如果没有足够的传统文明凝聚力，社会分崩离析的可能性相当大。”[viii]

甘阳讲话的主旨，在朱苏力的评论中更加突出，即用所谓民族的独特的价值对抗被他们说成是想象出来的西方文化价值，也就是“自由、市场经济、两党制或者是宪法、法制”。

自由主义在上世纪 90 年代侧重于对狭隘的、极端的民族主义的批判，最近一、两年则表现出一种新的动向：寻找自由主义与民族主义的契合点，探讨一种自由主义的民族主义。

高全喜提出：“从一种自由主义的政治理论出发，对民族主义问题给予全方位的剖析与应对，特别是对于中国的民族主义问题给出一种理论上的解答，不能不说是摆在我们面前的一项重要的理论工作。”在他看来，宪政主义是驯化民族主义的最有效的手段，也是一付



解除民族主义暴虐的最有效的解毒剂。它的核心原则是多样性的、个人的自治原则。他还说："自由主义的政治理论以其宪政主义、法治主义、共和主义和民主主义的理论模式为解决民族主义问题提供了有效的途径，因为自由主义的政治解决，不是与民族主义的二元对立的强权政治，也不以专断的意识形态为共识的符号，它所提供的乃是一种以个人的自由权利与幸福为核心的政治框架，并试图通过民主与法治的途径，以多元的联邦自治为制度形态，在共和主义的协调中，来解决民族主义所提出来的问题，这样其实也就是提出了一个自由主义的民族主义理论。"[ix]

在中国，民族主义往往和爱国主义紧密地联系在一起，自由主义要用一种新视角处理民族主义问题，自然要用一种新视角处理爱国主义问题。张千帆说："在传统上，爱国主义和自由主义往往是水火不相容的……方法论的个体主义有助于化解爱国主义和自由主义的紧张关系；或者更准确地说，通过将国家归结为由具体个人组成的集体，使爱国主义在某种意义上落到自由主义层面。爱国并不等于高喊空洞的口号，逃避本国的实际现状……严格地说，爱国和国家的制度现状并没有必然联系"。作者还认为，虽然一般人理所当然地把爱国主义和国家主权联系在一起，但主权是一个国际法概念，在一般情况下并不适用于国内对象。[x]

自由主义者还考虑到了内政和外交的复杂关系，考虑到了国家利益问题。我在"为什么是自由主义，什么样的自由主义？"一文中说："作为自由主义者，近年来我常常痛感我的一些朋友在知识结构和思想方法方面的欠缺，他们思想的基调只有自由、民主-专制、极权的对立，他们不知道国家除了这种分类并导致对立外，还有考虑问题的其他维度，比如民族国家作为一个利益单位，比如地缘政治的考虑是国际关系中不可缺少的，是超乎国内制度和意识形态的，他们不了解历史的复杂性。当然他们还有常识，不至于在中国政府与美国就纺织品贸易和反倾销进行交涉时指责政府。""我最想说的是，自由民主国家的立国理想和原则是一回事，它在国际竞争中和利益格局中推行实力政策（任何国家都不得不这么做），是另一回事。当不同政治制度国家之间发生利益纠纷时，并不能保证民主国家天然持有正义，任何手法都属正当。把国内政治制度的优越性外推到判断外交政策的是非是不对的，反过来说，把正常的国家利益冲突演绎为对人类政治文明公认价值和成果的否定也是不对的。"

高全喜提出，现代国家主权的确立，在国内和国际上的基础是完全不同的。在国际上，国家主权基于现实主义的丛林原则，由其他国家的承认而获得；"可是在国内问题上，国家主权的合法性及其尊严却来自另外一种更为重要的原则，即人权原则，或者准确地说，来自公民权原则。"他借鉴休谟的理论，提出以下原则来打通内政与外交，自由的国家主义



与现实的自由主义：第一，建立一个国家的自由政体是国家利益的最根本性问题；第二，自由政体作为构建现代国家的核心，它所实现的手段，在国家内部与国际关系方面是不同的，对内是自由的国家主义，对外是现实的自由主义；第三，自由国家是内生的，但在国家间关系方面，国际秩序却是国家行为体外化的结果。[xi]

基于自由主义立场型塑一种新型的民族主义和国家利益观，其意义既是深远的，同时具有当下价值，但要与狭隘的民族主义和国家主义划清界限，并不是那么容易。高全喜在一次讲演中转述一位俄罗斯自由派的话说："俄国的自由派确实主张宪政，主张法治，主张自由民主，但是让他们感到痛心的是，当他们为之奋斗并取得了现实成果时，苏联在哪儿？他们的祖国在哪儿？现在的俄罗斯已经退回到彼得大帝时期的疆域，甚至都还不到。"他接着反问："这样的自由主义是不是令人痛心？代价是不是太高？中国今天难道不也面临这样的两难吗？"[xii]这里需要澄清几个问题，第一，苏联的解体，原因不在于自由主义，或者至少可以说，民族主义应负的责任要大得多；第二，那位俄国人士在说这些话的时候，立场显然不是自由主义，而是民族主义；第三，怎么能够认为，一个大帝国的解体一定不好，为什么只看它的结局，不问它的来历？通过威胁、颠覆、侵占、并吞而形成的大帝国，其解体不过是历史正义的实现，有什么值得悲叹的？

结论和展望

当代自由主义和新左派在中国的出现已有将近 10 年，两派的争论也有将近 10 年，这种争论会有什么样的结果，这种争论将在何时结束，让位于其他思想派别之间的交锋？

我认为，在可以预见的将来，在中国的社会转型期没有出现戏剧性事件或重大变化之前，自由主义和新左派的争论将会一直继续下去，甚至在这之后，都有可能存在。这个预言不是个人的主观猜测，更不是一个在这场争论中取得一定发言权的人的一相情愿，而是由中国社会发展的大趋势所决定。

先说一个比较宽泛的理由。我们知道，从现代到当代，远远不止一个世纪，自由主义与新左派的争论一直没有停止，因为对于大工业生产方式和社会组织方式，对于现代的社会生活、精神生活、文化生活，确实存在两种主要的不同观察和评判的角度。从将近一个世纪之前起，两种立场、两种思潮的对立、斗争就反映到中国的思想界，而且成为中国思想界争论的主要内容之一。如果说，我们在最近的将来无法断言西方和第三世界国家自由主义和新左派的争论会结束，那么我们就不可以预言这样的争论会在中国结束。



其实，重要的不在于国际上的思想立场对立一定要反映到（而且是深刻地、广泛地反映到）国内，关键在于，中国的社会转型暴露出来的问题，恰恰易于使人们从两种主要的不同立场和视角进行观察与评判。

对于自由主义者来说，中国接受世界历史发展和社会进步所提示的共同的文明准则，融入全球化的进程，实现宪政民主，是必然的、不可阻挡的趋势，他们认准了这一点，除了义无返顾地争取实现一个保障个人的自由与权利、法治，政府权力受到制衡的体制，没有别的选择。

而对于新左派来说，中国走向现代化、民主化的过程，就是一个标准的、典型的资本主义化的过程，西方左派、新左派对这个过程的一切批判，都可以搬用到中国。无庸讳言，随着中国经济市场化的大发展，他们会越来越觉得自己有理由把中国看成是资本主义社会，因此越发有理由搬用西方新左派对西方社会的诊断于中国。

如果说，用“市场列宁主义”来形容当下和下一阶段的中国是恰当的，那么自由主义强调这个表达的名词，而新左派则强调它的形容词。很有可能，“市场列宁主义”是真正的中国特色，是世界历史上的新现象，那么对它的认识和批判，将考验中国所有思想派别，所有思想者的道义和智慧。

新左派即使不能说将会永存，至少会在相当长的历史时期存在，因为看来市场经济将以不可阻挡之势占居统治地位或主导地位，而新左派思潮将以市场批判者的身份存在，不论市场运转得好不好，是利大于弊，还是弊大于利，就像这一、二百年历史所表明的那样。

至于自由主义，可以断言它在中国的存活期也会很长。它在 20 世纪 30 和 40 年代一度活跃，那只不过是啼声初试，在沉寂半个世纪之后以隔代相传的姿态出现，表明了它的内在活力。如果说，在严酷的内战中自由主义不可避免地会被挤到一边去，那么在市场经济条件下，在和平时期的宪政建设过程中，它一定有用武之地。也许有一天，当中国的自由主义平台已经搭建成功，它会失去重要的地位和作用，会有其他思潮——比如民族主义，就像在俄罗斯和东欧所表现的那样——流行，但那也是功成身退。这个平台一天没有建立，自由主义的理念和追求一天不会失去作用。

自由主义和新左派思潮是走向现代化的一对孪生子，它们在当代中国几乎同时出现，它们力量的消长与中国现代化事业的成败密切相关。

注释



---

[i]新世纪复兴儒学的努力与10年前大不相同，形成鲜明对照的一个例证是方克立态度的转变。他在上一次国学热中认为其提倡者有文化之外的动机和意识形态企图，不排除有人想用孔子、董仲书来抵制马克思主义，他力图掀起（也在一定程度上做到了）一场大批判。而在2005年9月上旬致信第七届当代新儒学国际学术会议时，他以正面口气提出“第四代新儒家”和“大陆新儒学”的概念，认为从2004年夏天起已进入了以蒋庆、康晓光、盛洪、陈明等人为代表的大陆新生代新儒家唱主角的阶段，或者说进入了整个现代新儒学运动的第四个阶段。这种从高度警惕、严厉追究，扣意识形态和政治帽子变为正面言说的做法，很值得玩味。

[ii]刘军宁：“自由主义与儒教社会”，《中国社会科学季刊》，1993年，8月号，第102、105页。

[iii]王怡：“‘读经’和文化保守”，公法评论网，http://gongfa.com/wangyidujing.htm。

[iv]王怡：“‘读经’背后的保守主义和原教旨”，http://gongfa.com/wangyiyuanjiaozhi.htm。

[v]袁伟时：“‘王道政治’、‘文化意义上的中国人’和读经”，《青桐文化月刊》2005年第3期，第22页。

[vi]徐友渔：“国学应该怎样热起来”，《新京报》，2005年，11月29日。

[vii]房宁、王小东、宋强等：《全球化阴影下的中国之路》，中国社会科学出版社，1999年，“序”第8页，第3—15页。

[viii]甘阳：“新时代的‘通三统’——三种传统的融会与中华文明的复兴”，2005年5月12日在清华大学公共管理学院“北京共识”论坛第四讲的演讲，http://www.cc.org.cn/newcc/browwenzhang.php?articleid=4290。

[ix]高全喜：“对民族主义的一种自由主义考察”，《大国》，第1期，北京大学出版社，2004年，第127、155—157页。

[x]张千帆：“什么是真正的爱国主义？”，《大国》，第5期，北京大学出版社，2005年，第19—21页。

[xi]高全喜：“论 国 家 利 益——一种基于中国政治社会的理论考察”，《大国》，第 2 期，北京大学出版社，2004 年，第 47—51 页。

[xii]高全喜：“大国之道：自由主义与民族主义”，《大国》，第 5 期，第 181 页。

【原文链接】 【回到目录】



【践】

10-9 王怡：一个自由主义者的饮食习惯


王怡，自由撰稿人。

“

一个真正的自由主义者，把饮食看作美好的私生活。像兰波的诗句，"生活在别处"。对我来说，最美妙的饮食享受，永远在离开人群最远的地方。

”

首先是不喜欢吃席菜，而宁愿随配合菜，当然更加偏向小吃。

还不在于席菜的搭配是强加的，没有太大的自由裁量权，不能萝卜白菜各有取舍。更在于这种搭配是集约化的，搭配的背后是属于大众与时尚的潮流。饮食的潮流浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡。对个人偏好充满了藐视和否定。当侍应生说这是最流行的吃法和菜肴，很少有人有足够的骨气可以拒绝。那些在对外关系上动辄说不的激进主义者，放在此时大多是咸与维新的。沧海横流，方显英雄本色。真正的自由主义者经得诱惑，坚持说：我就是喜欢吃回锅肉，而且肉就是要肥一点的。

席菜最与自由主义精神相悖的，是它的等级制。每一种席菜，几冷盘，几热菜，几甜点，这些都是外围赛。精彩的在后面的寡头体制，然后众星捧月的端出一道称王称霸的鲍鱼。菜品之间等级森严，长幼有序。这是餐桌之上对于人间秩序的模仿秀，和餐桌上食客们的位置遥相呼应。如果你是在坐在最下首边缘的那位，你基本上可以大致推测你就相当于边角上那小碟鞠躬尽瘁、死而后已的五香花生米。

随配合菜自然也有价格与偏好的差序，自由主义者不反对自发演进的差序格局，仅仅是反对差序格局的凝固和与公共权力相结合之后的科层化。在自由主义者的餐桌上，绝对没有哪一道菜是终身制的、领袖群伦的核心。

然后作为一个自由主义者，我喜欢吃宵夜。在一日四餐当中，唯有这一回是真正个人主义的。是对于美味的独自偷欢和津津乐道。因为宵夜是不需要讲排场的，宵夜最多的褪去了



饮食的社会性和表演性，也没有人请客会请吃宵夜。所以它给我们留下和家人或知己一个单纯的陶醉机会。中餐和席菜是集体主义的，真正的自由主义者不歧视集体，但在个人气质上往往对此留有戒心，不愿意在咀嚼美食时，和众人一道发出声音。

自由主义者也就不太喜欢客人太多的地点。有的人比如我的妻子就更喜欢在众人面前进食，如果大家都吃得开心，自己就比较开心，胃口大张。有一种欲望会在人群之中随着人数的增长而增长，这是一切形式的集体主义者的共同点。

所以有一种自由主义者最反感的形式，就是自助餐。我说的是那种人多势众的自助餐，尤其是自助式火锅。关于这种类型的可恶之处，我在《乌托邦之千年食堂》一文中有切肤之痛。乌托邦的气质正是我所以最反感的地方。尽管你可以根据自己的偏好取舍，要什么就是什么。但由于所有食客在缴纳了相同的费用之后，一旦进入喧哗的大厅，就等于进入了一个模拟的共产主义公社或大食堂。无论你吃什么，吃多少，你的成本都为零（边际成本为零），自主选择的快感很快就被这种成本为零之下的各取所需的虚拟性埋没了，被令人生畏的人数规模吞噬了。你变得不再重要，在饮食的流水线上你有一种被喂养的家禽感。尽管你是付了费的，但那些袖手旁观的侍应生，看上去更像是大规模养殖场的技术人员。自助餐不是以人为本、而是以食为本的。他背叛了类似于马克思在《共产党宣言》中声称的一个起点：每一个个人吃得高兴，是一切人吃得高兴的前提。

自由主义者，总是程度不一的保守主义者。所以在个人偏好和就餐场合的选择上总是不太喜欢频繁更换。自由主义者往往是婚姻的忠实拥护者，他不愿意喜新厌旧。在饮食上的这一习惯就是一种延续。我多年来在一家固定的面馆吃二两的牛肉面，直到他拆迁关闭。这就像一个英美式的判例，遵循的是"以前有人做过的事就可以依法再做"的先例原则。某种程度上，自由主义者缺乏更多的冒险精神和改弦更张的动力，而对有历史的传统（路径依赖）存有"温情与敬意"。但保守不是顽固的反对变迁，直到在意外的因缘下进入另一家餐馆，觉得味道大好，这便形成又一个新判例。自由主义者的口味是渐进的，不会贸然从吃辣突变为吃酸。

这和某些人又不同。他们喜欢不断更换就餐的地方，寻找城市中新晋的时尚餐饮场所，他们不断地尝试，渴望成为第一个吃螃蟹及其他的人。这种人是社会的激进力量，倘若有关于堕胎或者安乐死的法案，他们一定会投赞成票。他们坚决支持申办奥运，也支持城市中心广场的改造。在王蒙的笔下，他们当然也赞成牛奶面包对坚硬的稀粥或豆浆油条的取代。而像我这样的自由主义者，虽然在心里也挺喜欢这样的人，但总是宁愿走在各种队伍的最后面。就像在餐馆里，自由主义者总是喜欢坐在最不起眼的角落。



菜品也有讲究，自由主义者不一定要反对"霸王别姬"这种名堂，但一定反感菜名的意识形态化，反对把就餐变成与就餐无关的事情。就像反对把体育变成与体育无关的东西一样。抗战时期的重庆有一道菜叫做"轰炸东京"，尽管自由主义者也爱国，但自由主义者是不会吃的。一道菜叫做"万寿无疆"或者"三个代表"，对不起，也是打死不吃。孔子讲食不厌精、脍不厌细，但自由主义者反对过分的精细，反对对于佐菜和佐料的不尊敬。红楼梦贾府里那一道用了无数只鸡才配出来的茄子，和黄蓉用掉一整支云腿才煨出来的"二十四桥明月夜"（二两豆腐脑），自由主义者都是不爱吃的。自由主义者反对烹调中的专制主义，反对餐桌上的秦始皇，反对"满汉全席"这种餐桌上的大一统梦想。

自由主义者旗帜鲜明地反对把素菜做成荤菜的样子。

从逻辑上讲，自由主义者也是应当喜欢炖菜的。炖牛肉、炖莲藕骨头汤，炖一天一夜的老母鸡。老子说，"治大国如烹小鲜"，清静无为，善于等待，这样烹饪出来的菜品最有营养，又保持了完整的菜形。渐进的烹饪艺术，所谓形散而神不散。但我在学生时代却不喜欢吃，作为典型的四川人，我唯独偏好火要大、油要辣的麻辣烫的食品，我喜欢看火焰在铁锅上飞腾而起的壮丽景观。直到毕业之后经济独立，感到白居不易，开始爱上了味美汤鲜的炖菜。炖菜缺乏的是高歌猛进的煽动性和外观设计上的噱头，没有入口即爽的感官刺激，但却温文尔雅，鱼鲜鸭肥，外可养颜驻容，内可滋阴壮阳。如果将爆炒煎炸烧比作是外家功夫，炖焖煨熬就是以静制动的内功了。

所以二十五以前爱上炖菜的人比较少，二十五岁以前成为自由主义的人就更少。真正的自由主义，是一只耐得寂寞的老母鸡啊。

毛泽东说，革命不是请客吃饭。自由主义者在这一点上和共产主义革命家有难得的一致。自由主义者不喜欢请客，也不喜欢被请。吃的最高兴的是 AA 制。自由主义者也不喜欢在餐桌上给人夹菜，当然更不喜欢吃别人夹来的菜。理由并不是卫生问题，自由主义者不是完美主义者，在饮食上绝对没有洁癖。而且自由主义者也不是不通情理的，并且讲究妥协和均衡，所以既然夹来了，吃还是要吃。

对于分餐制自由主义者也是举双手赞同的。理由当然也不是卫生问题。自由主义者强调私有的产权明晰，摆在餐桌上的大鱼大肉都是程度不一的大锅饭，。因为产权和份额不明。最典型的就是军队中的就餐方式，我在大学军训期间曾达到一生中的食量最大化。原因并不仅仅在于体能的消耗最大，而是整整一个班的人围成一圈蹲在地上，用一个面盆打来菜肴，尽管我们每个人都交了自己那一份伙食费，但那一盆菜尚未实行股份制，而是大一统的。所以一种产权不明的就餐方式把我们变成了一群食不知味的猪悟能。

而分餐制是一种强调私有财产权的饮食文化，摆在自家的面前就是自家个人的，可以不慌不忙的吃。没有戒备，吃的乐趣就大增。至于有些非自由主义者觉得吃东西就是要抢着吃，才有乐趣。真正的自由主义者要有勇气坚持自己那一份。

作为一个自由主义者，我赞成以西餐的方式吃中餐。但请不要将此简单理解为餐桌上的″中体西用″或者″西体中用″，那样会以辞害意，失去本分。

烟酒有害，最好是不沾。但如果权衡利弊，非要选一种″最不坏的″的，那么自由主义者宁愿抽烟，而不愿饮酒。

酒是一种天然的集体主义的媒质，酒精考验的干部和一醉方休的梁山好汉，都隶属于一个伟大的团体。个性张扬有如李太白，喝到二麻二麻时，也要举杯邀明月、对影成三人。可见酒这样东西是独乐乐万万不如众乐乐的。劝君更饮一杯酒的举动，也常常让真正的自由主义者难为情。虽说嵇康刘伶等嗜酒如命的魏晋名士多少有些自由主义者的架势，但刘伶所谓便喝边说″死便埋我″，那是根本不需要旁人来陪的。他们的酒是一种独与天地精神相往来的媒质，就连举杯邀明月也不屑为之。然而道一变至于齐、再一变就至于鲁。所以魏晋之人到了″感情深一口闷″和″三陪过后尽开颜″的今天，就不会喝酒了，他们也一定是改为抽烟。

烟不同，虽然有时也要敬来敬去，但吞吐之间全凭自在，节奏自己把握。不会像饮酒一样互相窥视，做一些相互配合的暧昧姿势。所以烟是个人主义的，它以每个单独的主体为本位。不像酒是以一种″主体间性″为本位。所以抽烟比饮酒更具有隐私性。在这个意义上，自由主义者坚决反对在公众场合吸烟。

一个真正的自由主义者，把饮食看作美好的私生活。像兰波的诗句，″生活在别处″。对我来说，最美妙的饮食享受，永远在离开人群最远的地方。

【原文链接】　　【回到目录】



10-10 胡适：个人自由与社会进步


胡适，历史学家，文学家，哲学家。

“

个人主义有两种：（１）假的个人主义就是为我主义，他的性质是只顾自己的利益，不管群众的利益。（２）真的个人主义就是个性主义，他的特性有两种：一是独立思想，不肯把别人的耳朵当耳朵，不肯把别人的眼睛当眼睛，不肯把别人的脑力当自己的脑力。二是个人对于自己思想信仰的结果要负完全责任。

”

五月五日《大公报》的《星期论文》是张熙若先生的《国民人格之修养》。这篇文字也是纪念“五四”的，我读了很受感动，所以转载在这一期。我读了张先生的文章，也有一些感想，写在这里作今年五四纪念的尾声。

这年头是“五四运动”最不时髦的年头。前天五四，除了北京大学依惯例还承认这个北大纪念日之外，全国的人都不注意这个日子了。张熙若先生“雪中送炭”的文章使人颇吃一惊。他是政治哲学的教授，说话不离本行，他指出五四运动的意义是思想解放，思想解放使得个人解放，个人解放产出的政治哲学是所谓个人主义的政治哲学。他充分承认个人主义在理论上和事实上都有缺点和流弊，尤其在经济方面。但他指出个人主义自有它的优点：最基本的是它承认个人是一切社会组织的来源。他又指出个人主义的政治理论的神髓是承认个人的思想自由和言论自由。他说，个人主义在理论上及事实上都有许多缺陷流弊，但以个人的良心为判断政治上是非之最终标准，却毫无疑义是它的最大优点，是它提了高价值。……至少，它还有养成忠诚勇敢的人格的用处。此种人格在任何政制下（除过与此种人格根本冲突的政制）都是有无上价值的，都应该大量的培养的……今日若能多多培养此种人才，国事不怕没有人担负。救国是一种伟大的事业，伟大的事业惟有伟大人格者才能胜任。

张先生的这段议论，我大致赞同。他把“五四运动”一个名词包括“五四”（民国八年）前后的新思潮运动，所以他的文章里有“民国六七年的五四运动”一句话。这是五四运动



的广义，我们也不妨沿用这个广义的说法。张先生所谓“个人主义”，其实就是“自由主义”（Liberalism）。我们在民国八九年之间，就感觉到当时的“新思潮”“新文化”“新生活”有仔细说明意义的必要。无疑的，民国六七年北京大学所提倡的新运动，无论形式上如何五花八门，意义上只是思想的解放与个人的解放。蔡元培先生在民国元年就提出“循思想自由言论自由之公例，不以一流派之哲学一宗门之教义梏其心”的原则了。他后来办北京大学，主张思想自由，学术独立，百家平等。在北京大学，辜鸿铭、刘师培、黄侃、陈独秀和钱玄同等同时教书讲学。别人颇以为奇怪，蔡先生只说：“此思想自由之通则，而大学之所以为大也。”（《言行录》２２９页）这样的百家平等，最可以引起青年人的思想解决。我们在当时提倡的思想，当然很显出个人主义的色彩。但我们当时曾引杜威先生的话，指出个人主义有两种：

（１）假的个人主义就是为我主义（Egoism），他的性质是只顾自己的利益，不管群众的利益。

（２）真的个人主义就是个性主义（Individuality），他的特性有两种：一是独立思想，不肯把别人的耳朵当耳朵，不肯把别人的眼睛当眼睛，不肯把别人的脑力当自己的脑力。二是个人对于自己思想信仰的结果要负完全责任，不怕权威，不怕监禁杀身，只认得真理，不认得个人的利害。

这后一种就是我们当时提倡的“健全的个人主义”。我们当日介绍易卜生的思想最可以代表那种健全的个人主义。这种思想有两个中心见解：第一是充分发展个人的才能，就是易卜生说：“你要想有益于社会，最好的法子莫如把你自己这块材料铸造成器。”第二是要造成自由独立的人格，像易卜生的《国民公敌》戏剧里的斯铎曼医生那样“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈”。这就是张熙若先生说的“养成忠诚勇敢的人格”。

近几年来，五四运动颇受一班论者的批评，也正是为了这种个人主义的人生观。平心说来，这种批评是不公道的，是根据于一种误解的。他们说个人主义的人生观是资本主义社会的人生观。这是滥用名词的大笑话。难道在社会主义的国家里就可以不用充分发展个人的才能了吗？难道社会主义的国家里就用不着有独立自由思想的个人了吗？难道当时辛苦奋斗创立社会主义共产主义的志士仁人都是资本主义社会的奴才吗？我们试看苏俄现在怎样用种种方法来提倡个人的努力（参看独立第１２９号西滢的《苏俄的青年》，和蒋廷黻的《苏俄的英雄》），就可以明白这种人生观不是资本主义社会所独有的了。

还有一些人嘲笑这种个人主义，笑它是十九世纪维多利亚时代的过时思想。这种人根本就不懂得维多利亚时代是多么光华灿烂的一个伟大时代。马克思、恩格斯都生死在这个时代



里，都是这个时代的自由思想独立精神的产儿。他们都是终身为自由奋斗的人。我们去维多利亚时代还老远哩。我们如何配嘲笑维多利亚时代呢！

所以我完全赞同张熙若先生说的“这种忠诚勇敢的人格在任何政治下都是有无上价值的，都应该大量的培养的”。因为这种人格是社会进步的最大动力。欧洲十八九世纪的个人主义造出了无数爱自由过于面包，爱真理过于生命的特立独行之士，方才有今日的文明世界。我们现在看见苏俄的压迫个人自由思想，但我们应该想想，当日在西伯利亚冰天雪地里受监禁拘囚的十万革命志士，是不是新俄国的先锋？我们到莫斯科去看了那个很感动人的“革命博物馆”，尤其是其中展览列宁一生革命历史的部分，我们不能不深信：一个新社会、新国家，总是一些爱自由爱真理的人造成的，决不是一班奴才造成的。

张熙若先生很大胆的把五四运动和民国十五六年的国民革命运动相提并论，并且很大胆的说这两个运动走的方向是相同的。这种议论在今日必定要受不少的批评，因为有许多人决不肯承认这个看法。平心说来，张先生的看法也不能说是完全正确。民国十五六年的国民革命运动至少有两点是和民国六七八年的新运动不同的：一是苏俄输入的党纪律，一是那几年的极端的民族主义。苏俄输入的铁纪律含有绝大的“不容忍”（Intoleration）的态度，不容许异己的思想，这种态度是和我们在五四前后提倡的自由主义很相反的。民国十六年的国共分离，在历史上看来，可以说是国民党对于这种不容异己的专制态度的反抗。可惜清党以来，六七年中，这种“不容忍”的态度养成的专制习惯还存在不少人的身上。刚推翻了布尔什维克的不容异己，又学会了法西斯蒂的不容异己，这是很不幸的事。

“五四”运动虽然是一个很纯粹的爱国运动，但当时的文艺思想运动却不是狭义的民族主义运动。蔡元培先生的教育主张是显然带有“世界观”的色彩的。（《言行录》１９７页）《新青年》的同人也都很严厉的批评指斥中国旧文化。其实孙中山先生也是抱着大同主义的，他是信仰“天下为公”的理想的。但中山先生晚年屡次说起鲍洛庭同志劝他特别注重民族主义的策略。十四年到十六年的国民革命的大胜利，不能不说是民族主义的旗帜的大成功。可是民族主义有三个方面：最浅的是排外，其次是拥护本国固有的文化，最高又最艰难的是努力建立一个民族的国家。因为最后一步是最艰难的，所以一切民族主义运动往往最容易先走上前面的两步。济南惨案以后，九一八以后，极端的叫嚣的排外主义稍稍减低了，然而拥护旧文化的喊声又四面八方的热闹起来了。这里面容易包藏守旧开倒车的趋势，所以也是很不幸的。

在这两点上，我们可以说，民国十五六年的国民革命运动是不完全和五四运动同一方向的。但就大体上说，张熙若先生的看法也有不小的正确性。孙中山先生是受了很深的安格鲁撒克逊民族的自由主义的影响的，他无疑的是民治主义的信徒，又是大同主义的信徒。



他一生奋斗的历史都可以证明他是一个爱自由，爱独立的理想主义者。我们看他在民国九年一月《与海外同志书》（引见上期《独立》）里那样赞扬五四运动，那样承认“思想之转变”为革命成功的条件，我们更看他在民国十三年改组国民党时那样容纳异己思想的宽大精神，——我们不能不承认，至少孙中山先生相信“革命之成功必有赖于思想之转变”，所以他能承认五四运动前后的“新文化运动实为最有价值的事”。思想的转变是在思想自由言论自由的条件之下个人不断的努力的产儿。个人没有自由，思想又何从转变，社会又何从进步，革命又何从成功呢？

胡适（1891—1962），现代诗人、学者。原名嗣穈，学名洪骍，字适之，笔名天风、藏晖等。安徽绩溪人。1910 年赴美国留学，1915 年在康奈尔大学获文学士学位后，入哥伦比亚大学读哲学，师从杜威，深受影响。1917 年完成博士论文（1927 年获博士学位）后回国，任北京大学教授，积极参加新文化运动和文学革命运动，发表《文学改良刍议》，提出文学改良要从“八事”入手，首次猛烈抨击封建文学，是反对文言文、提倡白话文的首篇正式宣言，为文学革命的发难之作，引起很大反响。

《个人自由与社会进步》：五四运动的意义和主旨是“思想的解放与个人的解放”。五四是一个打破枷锁，张扬个性的时代，而胡适则看到了盲目的打倒背后所隐藏的个人主义。提出建立“健全的个人主义”的主张，并且充分肯定了新文化运动对于五四运动爆发所起到的决定性作用。

【原文链接】 【回到目录】



主编：方可成

编辑：黄海，吴万谦，夏景，童亚琦

设计：潘雯怡，邓晓君，王添裕

校订：季文仪

出品人：杜婷

若希望订阅此电子周刊 doc 版请发空邮件至 cochinaweeklydoc+subscribe@googlegroups.com；若订阅 pdf 版请发送至 cochinaweeklypdf+subscribe@googlegroups.com；mobi 版至 cochinaweeklymobi+subscribe@googlegroups.com；epub 版至 cochinaweeklyepub+subscribe@googlegroups.com。

此电子周刊由「我在中国」（Co-China）论坛志愿者团队制作，「我在中国」（Co-China）论坛是在香港注册的非牟利团体，论坛理事杜婷、梁文道、闾丘露薇、周保松。除了一五一十周刊之外，Co-China 每月还在香港举办论坛，并透过网络进行视频、音频和文字直播。2012 年开始 Co-China 在香港举办面向青年的夏令营，第一届主题为「知识青年，公共参与」，2013 年夏令营的主题是「始于本土：本土、国家、世界冲撞与协商」。

Co-China 论坛网址：https://cochina.co

Co-China 论坛新浪微博：CoChina 論壇（http://weibo.com/1510weekly）

Co-China 论坛 facebook：「我在中國」（Co-China）論壇（https://www.facebook.com/CoChinaOnline）

